Editor:
Endang Turmudi

Masyarakat Sipil Islam

Dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia

BRIN

BADAN RISET
DAN INOVASI NASIONAL

KARYA TERPILIH
BRIN
PROGRAM AKUISISI
PENGETAHUAN LOKAL
TIDAK UNTUK DIPERJUALBELIKAN

Masyarakat Sipil Islam

Dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Diterbitkan pertama pada 2024 oleh Penerbit BRIN

Tersedia untuk diunduh secara gratis: penerbit.brin.go.id

Buku ini di bawah lisensi Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Lisensi ini mengizinkan Anda untuk berbagi, mengopi, mendistribusikan, dan mentransmisi karya untuk penggunaan personal dan bukan tujuan komersial, dengan memberikan atribusi sesuai ketentuan. Karya turunan dan modifikasi harus menggunakan lisensi yang sama.

Informasi detail terkait lisensi CC BY-NC-SA 4.0 tersedia melalui tautan: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Editors:
Endang Turmudi

Masyarakat Sipil Islam

Dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2024 Editor dan Penulis

Katalog dalam Terbitan (KDT)
Masyarakat Islam Sipil Dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia/Endang Turmudi (Ed.)–
Jakarta: Penerbit BRIN, 2024.

xiv + 270 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-623-8372-64-5 (*e-book*)

1. Sosialisme Islam
2. Demokrasi
3. Masyarakat Islam
4. Indonesia

297.27

Editor Akuisisi : Wijananto
Copy editor : Ayu Tya Farani
Proofreader : Emsa Ayudia Putri & Rahma Hilma Taslima
Penata isi : Rahma Hilma Taslima
Desainer sampul : Rahma Hilma Taslima

Edisi pertama : Juli 2024

Diterbitkan oleh:
Penerbit BRIN, Anggota Ikapi
Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah
Gedung B.J. Habibie, Jl. M.H. Thamrin No. 8,
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340
WhatsApp: +62 811-1064-6770
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id
PenerbitBRIN
@Penerbit_BRIN
@penerbit.brin

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Isi

Daftar Gambar vii
Daftar Tabel ix
Pengantar Penerbit xi
Prakata xiii

BAB I Memahami Politik Masyarakat Sipil Islam: Catatan Pendahuluan..... 1
Endang Turmudi

BAB II *Civil Islam* di Cirebon Raya: Catatan Pengamatan terhadap Islam dan Demokrasi 45
Cahyo Pamungkas & A. Syatori

BAB III Perjuangan Organisasi Masyarakat Sipil Islam dalam Dinamika Politik di Banten..... 81
Endang Turmudi

BAB IV Masyarakat Sipil dan Penguatan Demokrasi: Kasus Ormas Islam di Bandung 111
Dundin Zaenuddin

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB V Budaya Sunda sebagai Modal Sosial Masyarakat Sipil Kota Bandung Menjunjung Kehidupan Demokratis 175
M. Luthfi Khair Apriliandika

BAB VI Menyibak Dinamika Politik Islam di Kota Cirebon 213
Usman Manor

BAB VIII Antara Semangat BerIslam dan Sekularisme Politik: Masyarakat Sipil Islam dalam Demokrasi di Indonesia..... 241
Endang Turmudi

Glosarium 249

Daftar Singkatan 255

Tentang Editor 259

Tentang Penulis 261

Indeks 265

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Gambar

Gambar 1.1 Hasil Pemilu 2019 DPRD Provinsi Banten 31
Gambar 2.1 Perolehan Suara Sah Pemilu DPR 2019 Kota Cirebon .. 49
Gambar 2.2 Perolehan Suara Sah Pemilu DPRD 2019 Kota Cirebon 50
Gambar 3.1 Hasil Pemilu 2019 DPRD Provinsi Banten 103
Gambar 4.1 Orientasi Keagamaan dan Politik Ormas Islam Bandung 129
Gambar 4.2 Budaya Demokrasi NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI 159
Gambar 4.3 Budaya Demokrasi FPI 160
Gambar 4.4 Budaya Demokrasi HTI 161

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Tabel

Tabel 3.1 Statistik Data Pondok Pesantren 85
Tabel 3.2 Jumlah Madrasah di Provinsi Banten (RA, MI, MTS, MA) 89
Tabel 3.3 Persentase Perolehan Suara Pada Pemilu 1977, 1982, dan 1987 di Kabupaten Serang..... 102
Tabel 4.1 Perolehan Kursi DPRD Kota Bandung Hasil Pemilu 2019..... 167

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pengantar Penerbit

Sebagai penerbit ilmiah, Penerbit BRIN mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Salah satu pelaksanaannya adalah dengan menerbitkan berbagai jenis terbitan yang menyebarluaskan kajian ilmiah dalam bermacam bidang. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas Penerbit BRIN untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945.

Kehidupan berbangsa dan bernegara juga berkaitan dengan kehidupan organisasi masyarakat, yang turut memengaruhi dinamika politik di Indonesia. *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* membahas bagaimana politik Islam dijalankan oleh masyarakat yang tergabung dalam organisasi-organisasi sipil Islam. Kajian dilakukan di beberapa kota di Indonesia yang merepresentasikan kehidupan beberapa organisasi sipil Islam arus utama. Pergerakan masyarakat sipil Islam dilihat dalam kaitannya dengan proses demokrasi di Indonesia. Nilai-nilai keislaman yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dijalankan oleh organisasi-organisasi tersebut dielaborasi dalam kaitannya dengan politik demokrasi.

Buku ini ditulis oleh pada periset yang telah menekuni bidang keagamaan dan politik. Mereka menghimpun fenomena politik yang muncul di sekitar perkembangan organisasi sipil Islam. Kajian yang dilakukan dalam lokus lokal memberikan gambaran keunikan masyarakat sipil Islam dalam menjalankan nilai-nilai keislaman yang bersinggungan langsung dengan situasi politik. Hal-hal tersebut menjadi kekuatan dalam pembahasan di buku ini.

Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia, yang ditujukan pada para periset, akademisi, dan mahasiswa, diharapkan menjadi acuan dalam melihat dan mengkaji dinamika politik Islam di Indonesia. Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ini.

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Prakata

Buku ini membahas masyarakat Islam di tiga kota Jawa Barat, yaitu Bandung, Cirebon, dan Serang. Masyarakat yang dibahas adalah mereka yang tergabung dalam organisasi Islam atau biasa disebut sebagai organisasi masyarakat sipil Islam. Mereka adalah masyarakat santri, yakni mereka yang menjalankan Islam dengan relatif kuat. Sesuai dengan tujuan didirikannya organisasi mereka, para tokoh organisasi ini adalah para pejuang Islam. Melalui dakwah mereka menyebarkan Islam dan mengembangkannya melalui lembaga pendidikan yang ada, yakni pesantren dan madrasah. Dengan perkembangannya yang mutakhir, mereka mendirikan lembaga-lembaga pendidikan tinggi seperti universitas.

Dalam buku ini para penulis membahas apa yang disebut politik Islam yang dianut oleh masyarakat sipil Islam tersebut. Dengan bangkitnya semangat berislam setelah terjadinya reformasi politik, bukan hanya organisasi Masyarakat sipil Islam yang kemudian bergerak, tetapi juga para tokoh Islam tersebut, yang mendirikan partai politik Islam. Belakangan, partai politik Islam yang ada ternyata kurang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mendapat dukungan dari masyarakat Islam sendiri, seperti terlihat dari hasil beberapa kali pemilu di mana partai nasionalis sekuler justru lebih unggul dalam perolehan suara.

Buku ini membahas politik yang dijalankan oleh Masyarakat sipil Islam di tiga kota. Cahyo Pamungkas membahas politik Islam di Cirebon dengan dibantu oleh Syatori. Sementara itu, Dundin Zaenuddin membahas politik Islam di Bandung bersama Luthfi Khair. Saya sendiri sebagai editor menulis dalam Bab III tentang politik Islam di Serang dan juga pendahuluan, Bab I, yang mengantarkan pembaca pada masalah politik Islam yang dibahas dalam beberapa bab pada buku ini.

Terima kasih saya sampaikan kepada Prof. Tri Nuke Pudjiastuti (Deputi Bidang Ilmu Pengetahuan Sosial dan Kemanusiaan (IPSK), LIPI, terdahulu) dan Prof. Ahmad Najib Burhani (Kepala Organisasi Riset Ilmu Pengetahuan Sosial Humaniora (OR IPSH), BRIN) yang mendukung penerbitan buku ini. Terima kasih pula saya sampaikan kepada Dr. Lilis Mulyani, Kepala Pusat Riset Masyarakat dan Budaya, OR IPSH, BRIN, yang memberikan dukungan dan semangat untuk penerbitan buku ini. Terima kasih juga saya haturkan kepada para narasumber yang memberikan informasi terkait politik Islam di tiga kota ini.

Jakarta, 25 Oktober 2023

Endang Turmudi
Editor

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB I

Memahami Politik Masyarakat Sipil Islam: Catatan Pendahuluan

Endang Turmudi

Hadirnya kalangan masyarakat sipil Islam dalam politik Indonesia akhir-akhir ini, seperti terlihat melalui hadirnya gerakan 212 dalam pilgub DKI 2017 dan pilpres 2019, disebabkan oleh adanya dua hal, yaitu tersedianya lahan untuk aktif dalam politik yang disediakan oleh demokrasi dan pada sisi lain, menguatnya sikap beragama masyarakat Islam Indonesia. Demokratisasi yang diluncurkan dengan kuat setelah reformasi politik pada 1999 menyusul tumbangnya Orde Baru yang otoriter telah mengubah secara struktural panggung politik Indonesia. Perubahan ini telah memberi peluang bagi para penganut kuat Islam, yang biasa disebut santri, untuk ikut ambil bagian dalam mengembangkan dan membangun politik Indonesia. Dengan menguatnya sikap atau spirit beragamanya, mereka melakukan perjuangan politiknya dengan berdasar pada perspektif agama

E. Turmudi
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: endangturmudi@yahoo.com

© 2024 Editor & Penulis

Turmudi, E. (2024). Memahami politik masyarakat sipil Islam: Catatan pendahuluan. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (1–43). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c928
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang mereka anut, di antaranya seperti terlihat dari beberapa kali dilakukannya ijtimak ulama (musyawarah ulama) dalam kasus pilpres 2019. Fenomena "politik agama" ini memang bukan kejadian baru mengingat dalam politik Indonesia sendiri pengaruh Islam cukup kuat dan sejak lama para ulama terlibat dalam politik (Fealy, 2003; Fogg, 2012). Partai-partai politik pada masa demokrasi liberal telah memperjuangkan politik Islam ini, dan posisi mereka cukup kuat atau berimbang dengan partai nasional sekuler. Pada pemilu 1955, partai politik Islam meraih sekitar 43% suara nasional. Meskipun demikian, penggusuran partai-partai Islam oleh Orde Baru telah menyebabkan redupnya semangat politik umat, yang bahkan kemudian seolah buyar dengan diberlakukannya asas tunggal, yang dengan itu partai politik Islam disingkirkan (Ismail, 1995).

Dengan dibukanya politik melalui demokratisasi menyusul tumbangnya Orde Baru, semangat "politik Islam" tadi seolah bangkit kembali, setidaknya dengan hadirnya berbagai parpol bersimbol Islam. Kembalinya politik Islam ini sejalan dengan kembalinya spirit beragama di kalangan umat Islam, yang sering dinamai oleh para sarjana sebagai "kebangkitan Islam". Meskipun demikian, kehadiran partai-partai ini tidak didukung oleh masyarakat Islam bawah, seperti terlihat dari terus menurunnya perolehan suara untuk partai-partai Islam tersebut (Turmudi, 2016). PKB yang merupakan partai kalangan Nahdlatul Ulama (NU), misalnya, hanya memperoleh sekitar 5,9% pada pemilu 2009, padahal pada pemilu 1999 partai ini meraih 13% (perbandingan perolehan partai NU pada pemilu 1955 dan 1971 yang mencapai 18% lebih). Oleh sebab itu, partai-partai Islam ini mengubah diri menjadi partai terbuka untuk mendapatkan dukungan dari masyarakat yang lebih luas karena posisinya sebagai partai yang dianggap eksklusif menyebabkannya hanya didukung oleh kalangan Islam tradisionalis. Kecenderungan ini memperlihatkan bahwa menguatnya semangat berislam tidak lagi membangkitkan semangat berpolitik Islam (Turmudi, 2016).

Di luar kasus menurunnya dukungan masyarakat terhadap politik Islam tersebut, kasus lain dalam politik memperlihatkan tetap kuatnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

semangat berislam, bahkan dalam mendukung politik Islam sendiri. Kasus dugaan "penodaan agama" oleh Basuki Cahaya Purnama atau Ahok dalam pilgub DKI, misalnya, ternyata kemudian bisa menyatukan suara umat Islam sehingga mengalahkan calon yang dianggap tidak memperjuangkan politik umat Islam atau bahkan melecehkan Islam itu sendiri. Hal yang sama terjadi dalam pilpres 2019, di mana kedua kubu yang bersaing merasa perlu menampilkan simbol-simbol Islam, seperti keulamaan yang melekat pada calon, untuk mendapatkan dukungan umat Islam. Faktor Ma'ruf Amien, yang merupakan tokoh Islam dan ulama, dianggap cukup penting dalam kemenangan Joko Widodo yang menjadikan atau mendudukannya sebagai calon wakilnya dalam pilpres tersebut. Dua kasus ini memperlihatkan menguatnya dukungan politik dari umat Islam di tengah melemahnya partai politik Islam.

Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa dalam hal yang berkaitan dengan partai politik Islam, simbol-simbol keislaman saja ternyata tidak cukup menarik umat Islam untuk memberikan dukungan politik. Hal ini memperlihatkan bahwa penguatan keberislaman dalam masyarakat (sipil) tidak serta merta akan memperkuat politik Islam pada umumnya. Lalu, apa yang menyebabkan dukungan umat Islam begitu kuat terhadap calon tertentu dalam kasus pilgub DKI tersebut? Penulis dapat berspekulasi bahwa dukungan politik yang benar-benar untuk politik Islam, dengan cara memilih calon gubernur beragama Islam, pada awalnya hanya akan diberikan oleh sebagian kecil umat Islam taat di DKI ini. Faktor dugaan "penodaan Islam", yang menjadi isu kuat politik dalam pilgub tersebut telah menyebabkan mereka yang sebelumnya akan mendukung petahana mengubah dukungannya dengan memberikannya kepada calon yang dianggap memperjuangkan umat Islam. Perubahan ini dapat terjadi karena semangat berislam telah membuat umat Islam tidak simpatik dengan yang dianggap "pelaku penodaan terhadap Islam" atau karena mereka tergiring opini umum umat Islam.

Kasus-kasus tersebut adalah fenomena penguatan keberagamaan (religiositas) dalam masyarakat yang disebut Habermas (2008) sebagai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pascasekulerisme (post-secularism). Dalam hal ini, masyarakat Islam—meskipun semangat beragama mereka meningkat—tidak dengan serta merta mendukung politik Islam yang diperjuangkan para politisi. Hal ini berarti bahwa semangat berislam tidak selalu beriringan atau mendorong umat Islam untuk mendukung politik Islam (Turmudi, 2016). Pascaislamisme (Bayat, 2013) adalah kecenderungan yang memperlihatkan bahwa semangat berislam dari masyarakat modern sekarang diarahkan untuk membangun *civilitas* umat dalam berbagai bidang kehidupan dan tidak diarahkan untuk membangun atau mendudukkan Islam dalam kekuasaan atau politik kenegaraan. Penguatan keberislaman masyarakat ini diarahkan untuk dapat lebih berkiprah bagi pengembangan masyarakat daripada memperkuat politik Islam. Hal ini berarti bahwa penguatan atau pembinaan keberislaman, melalui berbagai media pendidikan, lebih ditujukan bagi pemberdayaan masyarakat sipil Islam dan tidak diarahkan untuk memperkuat politik Islam.

Pertanyaan berikutnya adalah mengapa sebagian umat Islam, seperti yang tergabung dalam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), seperti ngotot untuk berjuang bagi Islam dan bahkan dengan tujuan mengubah sistem kenegaraan sendiri atau setidaknya mendudukkan Islam sebagai dasar negara. Tuduhan yang sama biasanya dialamatkan kepada Front Pembela Islam (FPI) yang sekarang secara formal sudah dibubarkan. Tim peneliti mencoba menggali lebih dalam apa sesungguhnya yang menggerakkan mereka untuk begitu kuat ber-*Islam oriented*. Meskipun terlihat seperti berjuang dengan cara yang sama, organisasi sipil Islam ini mempunyai karakter perjuangan yang berbeda, dan bahkan jalan yang ditempuh dalam berjuang juga berbeda. FPI, dilihat dalam kajian ini, bergerak secara normal sebagai organisasi masyarakat sipil Islam, sementara HTI lebih terlihat eksklusif, bukan saja mempunyai agenda dengan tujuan pembentukan khilafah Islam, tetapi juga tidak ikut dalam kehidupan politik demokrasi di Indonesia. FPI, seperti organisasi masyarakat sipil Islam lainnya, seperti NU dan Muhammadiyah ikut berpartisipasi dalam politik, seperti dalam pemilu, sementara HTI diduga tidak ikut ambil

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bagian dalam setiap pemilu karena menganggap demokrasi itu sendiri bukan sistem ideal yang mereka harapkan. Apa yang dilakukan FPI, seperti terlihat di beberapa lokasi yang diteliti lebih merupakan variasi lain dalam berpolitik mereka dengan menikmati demokratisasi yang berjalan di Indonesia dan menggunakannya sebagai media berpolitik mereka dengan tujuan memperbaiki bangsa dan terutama umat Islam Indonesia.

Apa yang dilakukan HTI memang berbeda dengan mayoritas organisasi masyarakat sipil lainnya yang berasal dari kalangan Islam. Mereka yang disebut belakangan ini berhasil bernegosiasi dengan negara dan menyesuaikan diri dengan politik yang berkembang dalam percaturan atau kompetisi mereka dengan kalangan nasionalis sekuler. Partai politik Islam memang gagal mengegolkan harapan mereka untuk menjadikan syariat sebagai dasar hukum negara, bukan hanya karena secara politik mereka kurang kuat, tetapi juga karena pada dasarnya masyarakat sipil yang mendukungnya mempunyai pandangan dan sikap politik tertentu meskipun ini bukan berarti mereka luntur dari sisi semangat berislamnya. Seperti terlihat sampai sekarang, masyarakat sipil yang beragama Islam, seperti terlihat dari Muhammadiyah dan NU, lebih menerima NKRI yang dari sisi ideologi dapat disebut sekuler dengan menggunakan Pancasila sebagai dasarnya, daripada memaksakan menempatkan Islam sebagai dasar negara.

Lepas dari perbedaan yang muncul, para pengusung politik Islam tetap bersemangat untuk maju memperjuangkan yang mereka idealkan. Jadi, dengan melihat perjalanan para pengusung politik Islam, tidak salah kalau beberapa ilmuwan, seperti Adeney-Risakotta (2018) menyatakan bahwa pusat gravitasi Islam sekarang ini bukanlah di Timur Tengah, tetapi di Asia yang dalam hal ini juga dapat dilihat di Indonesia. Dengan perkembangan seperti itu, yang ditandai oleh pertentangan ideologi antara kalangan nasionalisme sekuler dan nasionalisme religius, Bourchier (2019: 713) menyimpulkan bahwa "*while far from hegemonic, religius nationalism has come increasingly to occupy the centre ground in Indonesian politics*". Apa yang penting

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dicatat adalah bahwa kecenderungan ini justru muncul di tengah melemahnya partai politik Islam (Turmudi, 2016). Oleh karena itu, bisa diduga bahwa penggerak nasionalisme religius ini adalah masyarakat sipil Islam yang tergabung dalam berbagai organisasi Islam.

Hadirnya kembali semangat politik Islam memang bukan hal aneh, bukan saja karena politik Islam pernah menjadi media perjuangan umat Islam, seperti terlihat dari hadirnya partai Islam Masyumi dan NU, melainkan juga karena umat Islam mempunyai etika yang harus diterapkan dalam semua bidang kehidupan. Hefner (2020) menegaskan tentang '*civil Islam*', yakni etika yang berasal dari ajaran Islam yang mendorong umat Islam untuk berdemokrasi dalam berpolitik. Akan tetapi, seperti terlihat dalam sejarah politik Indonesia, perjuangan politik Islam juga berfluktuasi dan umat Islam harus menyesuaikan diri dengan kebijakan pemerintah yang hanya mengizinkan politik sekuler, seperti terlihat dari pemberedelan partai Islam oleh Orde Baru. Intinya, umat Islam menerima saja perubahan yang terjadi demi membaiknya politik dan demokratisasi di Indonesia pada umumnya.

Oleh karena itulah, seperti dinyatakan oleh Liddle dan Muzani (2013), kalangan Islam arus utama, seperti NU dan Muhammadiyah mendukung transisi demokrasi hingga tercapai demokrasi yang terkonsolidasikan. Perbedaan di antara partai Islam yang didukung oleh umat Islam pada umumnya terjadi dalam hal perjuangan politik Islam. Meskipun demikian, mereka seragam dalam menyetujui dan mendukung gagasan dan praktik demokrasi dalam mengelola kehidupan bernegara dan bermasyarakat, sekaligus mereka juga menekankan bahwa Islam bukanlah ancaman terhadap demokrasi yang dibangun. Lebih jauh, mereka menekankan bahwa Islam dan demokrasi juga harus berjalan seiring dan tidak berjalan sendiri-sendiri seperti di negara barat, yang memisahkan agama di ruang privat dengan demokrasi di ruang publik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

A. Politik dan Agama dalam Diskursus Literatur

Biasanya, orang mengasumsikan bahwa demokrasi yang baik dan berkembang akan melahirkan masyarakat sipil atau berbagai masyarakat sipil yang perannya dalam politik akan terus menguat, mengingat demokrasi memberikan ruang yang besar dan bebas kepada masyarakat sipil, baik untuk mengembangkan dirinya maupun untuk ikut aktif dalam berpolitik, sebagai medium untuk mencapai cita-cita dan kepentingan politik mereka. Demokrasi adalah konsepsi tentang sistem yang kemudian dipegang oleh aparatur politik negara untuk mengembangkan negara dengan cara memberikan ruang partisipasi kepada rakyat atau masyarakat sipil untuk turut ambil bagian dalam menentukan baik nasib negara sebagai rumah besar di mana masyarakat bernaung maupun untuk menentukan nasib rakyat sendiri yang dalam kasus ini sebagai masyarakat sipil di tengah kehidupan berbangsa dan bernegara yang plural.

Oleh karena yang akan dilihat adalah hubungan antarmasyarakat sipil religius, yang dalam hal ini masyarakat sipil Islam, telaahan umum harus diarahkan kepada hubungan antara Islam dan demokrasi. Topik mengenai ini memang sudah lama muncul dan menjadi telaahan para sarjana, yang dalam khasanah keilmuwan Barat berkaitan dengan hubungan antara gereja dan negara. Proses ini sudah lama terjadi, lebih-lebih gereja sudah lama terlibat dalam politik negara. Gereja lah yang menentukan arah negara dan ini terjadi karena perkembangan dunia kristriani diawali dengan berdirinya negara-negara Kristen. Hal yang sama juga terjadi di lingkungan Islam, di mana Islam juga berkembang melalui kehadiran negara-negara Islam. Di Indonesia terdapat negara, seperti Demak Bintoro dan Mataram yang merupakan lembaga yang mengatur kehidupan masyarakat dengan merujuk pada aturan ataupun norma yang berasal dari kitab suci Al-Qur'an.

Dalam memahami hubungan tersebut, ada baiknya melihat topik ini dengan merujuk ke berbagai literatur yang terkait dengan hubungan agama dan demokrasi atau politik. Hubungan agama dan politik itu sebenarnya setua kehadiran agama itu sendiri karena agama lahir dalam suatu masyarakat politik atau masyarakat dalam suatu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

geopolitik tertentu. Penyebaran agama sendiri sangat tergantung pada kekuatan politik atau dukungan politik dari masyarakat yang hidup dalam suatu komunitas atau kerajaan atau negara dalam konsep modern. Bahkan, dalam sejarah tercatat bahwa agama itu berkembang melalui dukungan politik dari para penguasa. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika masa awal perkembangan agama itu berkaitan dengan kekuasaan atau para penguasa yang memberikan dukungan atau mengadopsi agama bersangkutan menjadi agama negara. Dengan dukungan penguasalah agama itu berkembang. Dalam bahasa Ibnu Kholdun: "*annasu 'ala dini mulkihim*" (umat manusia itu akan tergantung pada agama rajanya).

Meskipun Islam dan agama lain berbeda dalam hal keterkaitannya dengan politik, secara umum dapat dikatakan bahwa agama itu secara sosiologis berkembang melalui kekuatan politik dan bahkan politik sendiri kemudian seolah disetir oleh agama, setelah agama tersebut diterima atau dianut oleh seluruh atau sebagian besar masyarakat. Penguasa utama, yang pada masa dulu seorang raja, atau sultan, atau amir dalam Islam, menjadi penyebar utama agama. Oleh karena itu, dia menggunakan kekuasaannya dengan memakai justifikasi agama atau diwarnai oleh agama. Para penulis buku tentang topik ini melihat kewajaran akan hadirnya agama dalam dunia politik suatu bangsa atau memengaruhi politiknya. Tocqueville (1956), yang menulis tentang demokrasi di Amerika dan juga melihat peran agama dalam politik di sana, memahami logikanya mengapa agama memengaruhi atau digunakan sebagai dasar atau norma politik mereka. Agama dilihat oleh Tocqueville, penulis muda aristokrat saat itu, sebagai sumber moral yang digunakan oleh masyarakat. Tocqueville sebagai orang yang cukup taat beragama memahami sekali kenapa manusia menggunakan agama sebagai sumber moral politik. Menurutnya, agama adalah sumber moral yang menuntun manusia pada perbaikan karakternya. Artinya, sempurnanya manusia itu dituntun oleh moralitas yang berasal dari agama, meskipun sebenarnya tuntunan ini terbatas pada bidang spiritual. Juga, meskipun dunia politik di dunia Barat dilandasi oleh moral sekuler, perbaikan perkembangannya dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jangka panjang akan sangat tergantung pada perbaikan dalam bidang sipiritual tadi.

Tocqueville pada intinya melihat pentingnya agama meskipun dalam kehidupan negara demokrasi yang sekuler. Menurutnya, agama mempunyai norma-norma dasar yang tidak berubah. Jika terjadi perubahan, hal itu sebenarnya terjadi pada manusia yang memeluk agama tersebut. Di sinilah Tocqueville melihat pentingnya agama untuk hadir dalam masyarakat demokrasi sekuler yang perilaku manusianya dapat menabrak nilai-nilai moral. Meskipun demikian, Tocqueville tidak setuju bahwa agama ikut nongkrong dalam kekuasaan, mengingat tidak semua norma dalam kehidupan modern dapat disediakan oleh agama. Oleh karena itu, meskipun Tocqueville masih mempertahankan kehadiran agama dalam masyarakat atau demokrasi modern, dia tetap berpendapat tentang pentingnya memisahkan gereja (agama) dari negara, yang artinya kekuasaan negara tidak harus dipengaruhi oleh agama, atau undang-undang negara tidak seharusnya berasal dari agama.

Oleh karena itu, sudah sejak lama para cendikiawan mengakui adanya keterkaitan agama dengan politik, bahkan dikatakan bahwa agama turut berpengaruh terhadap politik suatu masyarakat atau negara. Akan tetapi, perkembangan masyarakat menjadi modern telah menyebabkan pengaruh agama dalam kehidupan masyarakat, apalagi pengaruhnya terhadap politik, seperti mengendur karena sekularisasi telah menyebabkan agama dipinggirkan dan masyarakat tidak lagi memakai norma atau ide yang berasal dari agama. Masyarakat modern yang sekuler lebih banyak memakai ide-ide rasional yang mereka buat sendiri daripada norma atau ajaran agama, dengan berdasar dari perhitungan atau penilaian nyata mereka terkait dengan persoalan-persoalan kehidupan yang mereka alami.

Proses sekularisasi dalam kehidupan pada umumnya, termasuk dalam konteks tidak terpakainya agama dalam politik, sebenarnya suatu proses yang biasa saja, yakni hal ini berkaitan dengan perkembangan masyarakat sendiri. Baik para sosiolog, seperti Berger (1999), bahkan Robertson dan Chirico (1985) serta para *theorist* politik,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

seperti Almond (1988) melihat tidak berpengaruhnya agama dalam kehidupan manusia modern adalah karena perkembangan masyarakat menjadi modern mengharuskan terjadinya perubahan-perubahan. Modernisasi yang membuat perubahan ini memang membawa di dalamnya nilai-nilai sekuler dengan berpangkal pada rasionalitas baik dalam cara berpikir, bertindak, dan berkeputusan. Dalam dunia politik perubahan yang membawa nilai sekuler ini, di antaranya dan yang paling nyata adalah meminggirkan agama karena politik liberal yang dibawa oleh demokrasi memerlukan nilai-nilai sekuler dan pikiran-pikiran rasional, bukan nilai agama yang dianggapnya tidak rasional.

Tentang bagaimana agama dan politik di Indonesia berkaitan, Geertz (1965) adalah antropolog Amerika yang telah menggambarkan bagaimana agama atau norma-norma yang hidup dalam masyarakat, termasuk di dalamnya norma agama, sangat berpengaruh terhadap tingkah laku atau bahkan perangai masyarakat Jawa. Dia menggambarkan bagaimana para penganut Islam merujuk politik mereka kepada ajaran atau petunjuk yang berasal dari agama mereka. Apa yang sangat jelas, misalnya, adalah gambaran Feith & Castle (1970) tentang pengaruh norma atau nilai pada umumnya, lagi-lagi termasuk nilai atau norma dan ajaran agama, terhadap berbagai politik yang ada di Indonesia, seperti tercermin dalam politik aliran. Para antropolog menyebut faktor itu sebagai "jaring laba-laba" di mana manusia, seperti laba-laba, akan bergerak dan bertingkah laku di seputar yang digariskan oleh norma atau norma agama yang terbentang, seperti jaring laba-laba tersebut.

Sebagai masyarakat yang kuat beragama, masyarakat sipil Islam bisa diduga begitu kuat terpengaruh oleh ide, pikiran, ataupun gagasan yang berasal dari agama, seperti terlihat dari bagaimana mereka berjuang di masa-masa membentuk negara Indonesia dan di masa awal kemerdekaan untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Masyarakat sipil Islam, seperti NU dan Muhammadiyah, telah berjuang dalam kemerdekaan Indonesia melalui partai politik dengan tidak terlepas dari keterikatannya pada ajaran Islam itu sendiri, de-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ngan tujuan "*izzul Islam wa al-Muslimin*" (kejayaan Islam dan kaum muslimin). Pada saat Indonesia hendak merdeka pada Agustus 1945, seorang tokoh NU bernama Wahid Hasyim mengambil bagian dalam merumuskan Piagam Jakarta, yang salah satu tujuannya adalah untuk menyarankan bahwa kemerdekaan Indonesia harus didasarkan pada "ketuhanan dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi umat Islam Indonesia" (Elson, 2009; Fogg, 2012). Sebagai partai politik Islam (1952–1973), NU juga berjuang melalui parlemen dan Majelis Konstituante (dibentuk pada tahun 1956 untuk merumuskan konstitusi) untuk menempatkan syariat Islam dalam konstitusi Indonesia (Fealy, 2003).

Meskipun demikian, dalam kehidupan politik Indonesia saat ini, berbagai partai politik Islam, yang berarti juga kelompok masyarakat sipil Islam, mempunyai perspektif berbeda dalam menjalankan politik Islam mereka. Namun, perlu dicatat bahwa perjuangan politik Islam itu tidak pernah berhenti meskipun mengalami fluktuasi atau dengan perspektif yang berubah-ubah. Bourchier (2019) mencatat bahwa selama sepuluh tahun masa pemerintahan Susilo Bambang Yudoyono, perjuangan politik Islam itu digelorakan oleh partai-partai politik Islam. Masa ini memperlihatkan persaingan terbuka antara para penganut politik Islam dan politik nasionalis sekuler. Apa yang menarik adalah bahwa lepas dari berhasilnya Suharto menyingkirkan politik Islam—karena berbagai alasan termasuk sikap fobianya terhadap Islam[1]—kelompok masyarakat sipil Islam tetap menggaungkan politik ini setelah partai-partai politik Islam lumpuh karena kalah dalam bertarung di medan politik nasional.

Kontestasi antara para pendukung politik Islam dan kalangan sekuler terus berlangsung dan makin kentara dalam sepuluh tahun

[1] Fobia atau kecurigaan politik Islam ini, menurut Crouch, yang disebabkan Soeharto, sangat dipengaruhi oleh sinkretisme Jawa karena pendukungnya di jajaran tentara, yaitu para jenderal, adalah sinkretis yang secara tradisional menunjukkan permusuhan terhadap Islam. Lihat Crouch, H. (1980). The new order: The prospect for political stability. Dalam J. J. Fox, R. Garnaut, P. McCawley, & J. A. C. Mackie. (Eds.), *Indonesia: Australian perspectives* (657–667). Research School of Pacific Studies The Australian National University.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terakhir ini. Lepas dari tidak populernya partai politik Islam, seperti terlihat dari melemahnya partai-partai Islam di tengah menguatnya spirit berislam (Turmudi, 2016), dan lepas dari hadirnya gejala post-Islamisme, seperti dinyatakan oleh Bayat (2013) dalam kasus di Iran, di mana banyak masyarakat sipil di sana tidak lagi berjuang untuk politik Islam, semangat politik Islam di Indonesia masih terus hidup, untuk tidak mengatakan membara. Protes yang dilakukan oleh 'gerakan 212' yang kemudian menjadi gerakan politik dapat dilihat sebagai indikasi tentang bagaimana politik Islam masih hidup dalam hati para aktivis Islam. Meskipun warna dan polanya bervariasi, gerakan ini tetap hidup dan mungkin didorong oleh kuatnya upaya penyingkiran apa-apa yang berbau Islam, terutama politiknya, oleh kalangan sekuler. Sebagai catatan yang cukup penting adalah bahwa politik Islam pada 30 tahun belakangan ini adalah yang diperjuangkan oleh organsasi sipil, seperti NU dan Muhammadiyah dan ormas Islam lainnya termasuk FPI. Mereka tidak langsung berpolitik praktis, tetapi pikiran-pikiran dan langkah politiknya nyata dan diperhitungkan pemerintah. Mereka, bahkan oleh Hefner (2000; 2019) disebut sebagai kalangan yang mendinamiskan politik karena mereka dipandu oleh etika Islam yang terus mereka pegang.

Dalam konteks kontestasi, gerakan politik masyarakat sipil Islam ini mungkin reaksi yang muncul karena tekanan yang mereka dapatkan. Pemerintah sendiri yang merupakan representasi kalangan sekuler berusaha sekuat tenaga untuk meminggirkan semangat politik Islam ini sehingga terjerembap dalam tindakan-tindakan otoriter.[2] Setidaknya, represi itu terjadi selama hidupnya pemerintah Orde Baru, di mana saat itu organisasi sipil Islam, seperti Muhammadiyah dan NU menitipkan atau menjadikan partai politik sebagai

[2] Beberapa penulis menyatakan tentang kecenderungan otoriternya pemerintah dengan membuat langkah politik atau berbagai peraturan untuk mencegah berkembangnya politik Islam. Kalangan Islam sendiri merasakan tekanan ini sehingga mereka melontarkan tuduhan, misalnya, bahwa pemerintah melakukan kriminalisasi terhadap ulama. Lihat Fealy, G. (2020, 27 September). Jokowi's repressive pluralism. *East Asia Forum*. https://www.eastasiaforum.org/2020/09/27/jokowis-repressive-pluralism/

Buku ini tidak diperjualbelikan.

media perjuangan mereka. Akan tetapi, kuatnya Orde Baru, seperti kuatnya dia dalam hal tidak menyukai politik Islam telah membuat politik Islam terseret ke pinggir setelah diberlakukannya asas tunggal. Meskipun demikian, semangat politik Islam tetap hidup di kalangan organisasi sipil Islam, apalagi reformasi politik pada 1998 memberikan ruang bagi siapa dan apapun untuk berjuang lewat politik dengan simbol apapun. Lepas dari kurang lakunya politik Islam secara keseluruhan, dan mungkin hanya diikuti oleh sebagian umat Islam saja, suatu gejala yang mirip dengan yang digambarkan oleh Bayat (2013) dalam kasus di Iran, momen kebangkitan Islam yang ditandai oleh meningkatnya religiusitas masyarakat, telah memungkinkan semangat politik Islam terus hidup. Peningkatan semangat berislam di Indonesia, yang diingar bingarkan oleh segala atribut dan simbol keislaman adalah menandai apa yang oleh sebagian sosiolog, dan terutama filosof, seperti Habermas (1961) atau Berger (1999), disebut era post-sekularisme di mana manusia kembali lagi kepada agama dan mewarnai hidupnya dengan nilai-nilai agama, meskipun dalam hal berpolitik agama hanya dibawa oleh sebagian kecil saja dari mereka.

B. Gerak Masyarakat Sipil di Tiga Daerah

Masyarakat di tiga kota ini, yakni Cirebon, Bandung, dan Serang terlihat cukup islami dalam artian merupakan penganut Islam kuat, di mana mereka melaksanakan Islam secara taat. Dengan merujuk pada konsep yang dinyatakan oleh Clifford Geertz (1965) masyarakat ketiga kota ini dihuni oleh mayoritas masyarakat santri. Sebutan santri memang biasa dilakukan oleh masyarakat Islam untuk merujuk pada mereka yang melaksanakan Islam secara taat dan benar. Santri ini berbeda dengan abangan yang meskipun keduanya beragama Islam, tetapi abangan mempraktikkan Islam tidak dengan sempurna. Sebagian cendikiawan menyebut abangan itu dengan istilah nominal 'muslim'.

Beberapa organisasi masyarakat sipil Islam menjadi fokus bahasan atau telaahan dalam kajian ini. Kajian dilaksanakan di kota besar, yaitu Cirebon, Bandung, serta Serang sehingga kami dapat dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mudah menemukan berbagai organisasi masyarakat sipil Islam ini. Dua organisasi masyarakat Islam, yaitu NU dan Muhammadiyah jelas menjadi objek telaahan, mengingat keduanya bukan hanya mempunyai pengikut yang sangat besar, tetapi juga memengaruhi keberislaman masyarakat, termasuk bidang politiknya. Selain itu, organisasi dengan jumlah anggota menengah, seperti Persis (Persatuan Islam), kami jadikan sasaran telaahan juga mengingat organisasi ini, apalagi untuk masyarakat Bandung cukup berpengaruh sejak lama karena memang ia lahir masih di masa penjajahan Belanda. Dengan adanya perkembangan masyarakat Islam, kami juga mengkaji organisasi sipil Islam baru, seperti Front Pembela Islam (FPI), atau bahkan organisasi atau pergerakan yang dimotori kalangan Islam taat. Apa yang juga cukup penting kami lihat adalah kalangan pesantren, yang merupakan landasan di mana NU berdiri. Pesantren dilihat karena dalam banyak hal mereka mempunyai pandangan-pandangan politik yang agak berbeda dengan NU meskipun tidak signifikan. Mereka yang mengatasnamakan pesantren sebagai bagian dari kelompok masyarakat sipil Islam ini terjadi di Banten. Seperti terlihat dalam beberapa kali pertemuan antara organisasi masyarakat sipil Islam, mereka hadir dengan mengatasnamakan pesantrennya sendiri.

Semua organisasi masyarakat sipil Islam ini memang berbeda atau bervariasi dalam pemahaman keislaman mereka sehingga pandangan dan sikap politik mereka juga bervariasi. Meskipun banyak yang berpaham seperti NU, anggota Front Pembela Islam, misalnya, mempunyai sikap dan pandangan politik yang berbeda dengan anggota atau Masyarakat NU. Demikian juga dengan organisasi lainnya. Apa yang jelas adalah bahwa perubahan sosial telah membuat berbagai kalangan mengekspresikan sikap-sikap mereka secara tegas, meskipun berbeda dengan mayoritas umat Islam. FPI di Cirebon terlihat lebih keras dalam hal melaksanakan Islam, terutama dalam melaksanakan "nahi munkar", termasuk dalam melakukan tindakan politik mereka. Berbeda dengan mereka adalah Masyarakat NU yang terlihat toleran dalam perbedaan, seperti perbedaan mereka dalam mempraktikkan Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Di Indonesia, pergerakan masyarakat sipil dalam konteks bagaimana mereka menjalani kehidupan dalam negara yang mengelilinginya sudah lama terjadi. Bahkan, sebelum Indonesia terbentuk dan sebelum hadirnya partai politik, kehidupan politik masyarakat bisa dikatakan diwakili oleh organisasi-organisasi Islam. Dan sebelum organisasi ini terbentuk, kehidupan politik masyarakat pada umumnya diwakili oleh gerakan-gerakan yang biasanya berbau agama. Beberapa gerakan sosial atau protes yang dilakukan kalangan tarekat atau juga gerakan 'ratu adil' yang terjadi dalam masyarakat Nusantara adalah contoh dari gerakan masyarakat sipil dalam konteks kehidupan bernegara. Dahulu, mereka bisa lebih aktif bergerak karena mereka hidup dalam kungkungan kolonialisme yang biasanya dijalankan dengan melanggar prinsip-prinsip keadilan, lebih-lebih kolonialisme ini dilakukan oleh bangsa lain yang memang mau mencari keuntungan dalam koloni yang dikelolanya.

Setelah organisasi Islam terbentuk di awal abad ke-20 bersama dengan lahirnya organisasi umum lainnya, pergerakan masyarakat sipil Islam dapat dikatakan lebih terarah dan bahkan mungkin terencana. Diawali dengan kehadiran Sarekat Dagang Islam, kelahiran organisasi Islam di samping sebagai media merespons kebijakan-kebijakan kolonial yang eksploitatif juga sebagai media untuk memperlihatkan jati diri dan keinginan mereka terkait dengan kehidupan bernegara. Sarekat Dagang Islam yang merupakan media perjuangan ekonomi untuk kalangan pribumi Islam adalah juga sebagai media pembangunan masyarakat Islam pada umumnya. Memang harus diakui bahwa lahirnya organisasi-organisasi Islam ini dipicu atau didorong oleh berbagai macam faktor berbeda. Muhammadiyah, misalnya, lahir lebih dipicu oleh keinginan membentuk Islam yang bersih yang tidak tercampur dengan paham atau budaya non-Islam. Nahdlatul Ulama lahir sebagai respons terhadap maraknya gerakan purifikasi, termasuk yang dilakukan oleh Muhammadiyah. Oleh karena itu, kelahiran NU adalah upaya memperkuat Islam yang selama ini mereka praktikkan.

Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa kelahiran organisasi-organisasi Islam ini bertujuan untuk memajukan masyarakat Islam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang berarti juga masyarakat Indonesia. Organisasi-organisasi ini, misalnya, memfokuskan diri dalam membangun umat ini melalui pendidikan. Muhammadiyah membangun pendidikan madrasah, sedangkan NU membangun pendidikan tradisional pesatren. Selain itu, apa yang mereka lakukan sejak awal adalah pembangunan ekonomi umat. Lebih jauh lagi, sudah sejak awal ormas-ormas Islam bergerak dalam kegiatan yang membangunkan atau mengembangkan ekonomi umat. Seperti halnya Sarekat dagang Islam, di lingkungan NU muncul apa yang disebut Nahdlatuttujjar. Gerakan ini, yang artinya gerakan para pedagang, bahkan telah muncul sebelum NU lahir. Hal ini sekadar kekhawatiran para ulama dan tokoh Islam serta perhatian mereka untuk meningkatkan ekonomi umat. Di lingkungan Muhammadiyah telah juga dimunculkan spirit berislam dan berorientasi amal dengan berlandas pada ajaran Al-Qur'an "*Fastabiqul khaerot*" yang artinya berlomba-lombalah dalam kebaikan.

Dengan perhatian terhadap umat atau masyarakat pada umumnya, seperti itu maka tak terhindarkan mereka harus berhadapan dengan penguasa. Artinya, masalah-masalah yang jadi perhatian mereka ini ketika menjadi kebijakan pemerintah dan tidak menguntungkan umat atau bahkan merugikan mereka maka ormas-ormas ini tampil dengan politik maslahatnya atau bagaimana mereka bermanfaat bagi bangsa dan tanah air. Meskipun gerak mereka masih terbatas, gaung politik mereka sangat terdengar. Di masa pemerintahan kolonial, benturan kepentingan dengan penguasa sering terjadi mengingat kolonialisme dengan segala filosofinya adalah untuk menguntungkan para kolonial yang dalam banyak kasus mungkin 'terpaksa', dengan cara mengeksploitasi rakyat. Masih di masa kolonial, Nahdlatul Ulama, misalnya, menolak duduk di *volkraad* atau melarang umat Islam naik haji menggunakan kapal Belanda.

Sebagai bagian dari perjuangan untuk masyarakat, setidaknya masyarakat yang mengikuti ormas-ormas ini, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Persis ikut serta dalam merencanakan pembangunan negara dan bangsa yang bernama Indonesia. Sebagai lanjutan dari perkumpulan ulama dan tokoh Islam yang dibentuk Jepang (ber-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nama Majelis Islam A'la Indonesia atau MIAI), para tokoh ormas Islam terlibat baik dalam merumuskan dasar negara, yang kemudian disebut Pancasila, maupun dalam kegiatan lain, seperti merumuskan landasan dasar bagi kehidupan bernegara dan berbangsa mereka (Fealy, 2003). Dalam kegiatan ini, terlihat bagaimana mereka mendudukkan diri sebagai umat Islam pada satu pihak dan harus kerja sama dengan kelompok nasionalis dan agama lain di pihak lain, dalam membangun Indonesia yang merdeka. Dalam komite atau yang biasa disebut Tim 9 yang merumuskan 'Piagam Jakarta', terdapat beberapa tokoh dari NU dan Muhammadiyah, yang bukan saja mengeluarkan ide dan pikiran mereka berdasar pada kepentingan umat Islam, melainkan juga bernegosiasi dengan kalangan lain. Seperti terlihat dari hasil yang terumuskan dalam 'Piagam Jakarta' bahwa ormas-ormas Islam tersebut memberi sumbangan besar terhadap pembentukan negara baru bernama Indonesia. Mereka, seperti Wahid Hasyim dan Ki Bagus Hadukusumo, masing-masing dari NU dan Muhammadiyah (untuk menyebut sebagai contoh saja) adalah di antara pendiri negara ini (*The Founding Fathers*).

Didorong oleh keharusan berjuang untuk masyarakat atau umat Islam di Indonesia, mereka kemudian juga melanjutkan mendirikan partai politik Islam, sebagai medium perjuangan politik formal dalam negara Indonesia merdeka. Seperti diungkapkan sebelumnya, perjuangan untuk rakyat memang tak bisa tidak akan bersentuhan dengan politik karena hal tersebut banyak berkaitan dengan kebijakan penguasa. Mendirikan partai politik ditujukan untuk dapat bergerak dan bertindak secara sah memperjuangkan kepentingan rakyat. Oleh sebab itu, meskipun mereka kemudian berbeda dalam berpolitik sendiri, apa yang mendorong mereka untuk berpolitik adalah upaya berjuang untuk rakyat atau umat tersebut, dan pada sisi lain umat pun merasa terwakili atau diperjuangkan kepentingan politiknya.

Perjuangan panjang para organisasi sipil Islam ini memperlihatkan bahwa fokusnya adalah memperjuangkan kepentingan umat Islam, yang merupakan mayoritas bangsa Indonesia. Perlu dicatat bahwa meskipun mereka berjuang untuk umat, politik Islam yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka perjuangkan bukanlah politik yang bertendensi mendirikan Negara Islam dengan kehendak ngotot dan dengan melakukan apapun. Mungkin benar bahwa ide Negara Islam bersarang di kepala para tokoh Islam yang berpolitik saat itu, tetapi sekali lagi bahwa itu tidak dilakukan dengan pemaksaan dan kekerasan. Dapat dilihat bahwa perubahan tujuh kata dalam piagam Jakarta memperlihatkan hidupnya toleransi dan sikap mengalah para tokoh Islam dalam perjuangan politik mereka karena adanya kepentingan persatuan sebagai bangsa. Bayangkan suatu draf yang kemudian menjadi pembukaan dalam undang-undang dasar negara Indonesia berubah beberapa jam sebelum diputuskan oleh sidang saat itu. Tujuh kata dalam draf tersebut, yang sebenarnya agak kurang jelas, diubah karena ancaman dari kalangan Kristen di bagian Indonesia Timur, seperti disuarakan oleh A. A. Maramis. Para tokoh Islam dalam tim yang merumuskan draft tersebut bersedia menerima perubahan tersebut, hanya karena mereka menjaga persatuan sebagai bangsa yang saat itu akan merdeka.

Dalam perjalanan politiknya, ormas-ormas Islam yang ada terlihat lebih akomodatif dan mementingkan persatuan daripada memperjuangkan politik hanya untuk kepentingan umat Islam. Para tokoh Islam yang berada di NU dan Masyumi terlihat tidak memberi dukungan pada upaya Kartosuwirjo dengan Darul Islam-nya di mana dia seolah mau mendirikan negara Islam. Demikian pula ketika terdapat tokoh-tokoh yang terpesona dengan Negara Islam dengan menolak kenyataan politik yang ada, mayoritas para tokoh Islam, baik yang di Partai NU saat itu maupun di Masyumi tidak terpancing untuk ikut membangkang terhadap pemerintah yang sah. Oleh sebab itu, meskipun terdapat tokoh dari Partai Masyumi yang mendukung pemberontakan Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia (PRRI), mayoritas tokoh Islam dan para ulama di Partai NU secara tegas menyarankan agar pemberontakan tersebut ditumpas (Fealy, 2003).

Meskipun demikian, memang harus diakui bahwa sering terdapat perbedaan dalam menafsirkan politik Islam sebagaimana mereka menafsirkan ajaran Islam sendiri, yang menyebabkan mereka berkumpul

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam organisasi yang berbeda. Perbedaan nyata, misalnya dapat dilihat dalam strategi politik mereka yang berjuang untuk Islam. Partai Masyumi, misalnya, bersikeras tidak bisa berdiri bersama Partai Komunis, yang karenanya menolak sama sekali Nasakom (Nasionalisme, Agama, dan Komunisme), sementara partai NU berkemauan berdiri dengan terpaksa bersama Partai Komunis dalam Kabinet Zaken yang dibentuk oleh Sukarno dengan menunjuk Juanda sebagai Perdana Menteri (Fealy, 2003; Anam, 1985). Jika Masyumi sama sekali menolak kehadiran komunis, NU lebih realistis dengan tidak menolaknya karena PKI memang telah hadir dan sebagai fakta, dan tentu saja tidak dapat menolak karena presiden Sukarno memang mengakui keberadaan PKI tersebut, yang kemudian ikut dalam pemilu 1955. Apa yang bisa dilakukan—dalam pikiran para tokoh NU—adalah menjaga dan mengontrol langkah dan politik PKI saat itu yang di akhir tahun 1950 berhasil menarik simpati Sukarno. Dengan ikut dalam kabinet, NU ingin bermain di dalam konteks melawan PKI ini, yang melalui lobi politik bisa lebih berhasil daripada sikap konfrontatif di panggung politik.

Lepas dari keterlibatan organisasi masyarakat sipil ini dalam politik praktis, tujuan utama mereka dalam bergerak ini tetap dipegang. Dalam bidang pendidikan dan ekonomi, tetap saja mereka melakukan kiprahnya sehingga keduanya tetap berkembang. Kegagalannya dalam berpolitik telah membuat mereka, terutama NU, kembali kepada jati dirinya sebagai masyarakat sipil dengan misi membangun masyarakat khususnya masyarakat Islam. Ide Islam sebagai dasar negara, yang mereka perjuangkan, terpaksa harus dibuang karena lawan politik terutama dari kalangan kristiani menolaknya. Penguasa yang phobia terhadap Islam, bahkan kemudian menggiring mereka ke dalam jebakan ekstrem kanan yang tidak bisa diterima oleh masyarakat Indonesia. Penguasa Orde Baru telah mengakhiri petualangan politik sebagian organisasi masyarakat sipil—terutama NU—untuk meninggalkan politik praktis dan kembali menggarap ladang mereka yang terbengkalai. NU sendiri merubah strategi politiknya menjadi politik kenegaraan dan keumatan yang artinya berjuang bukan hanya untuk

Buku ini tidak diperjualbelikan.

umat NU saja, tetapi juga manusia Indonesia secara keseluruhan. Masalah keadilan, kemiskinan, atau bahkan kejujuran berpolitik menjadi lahan yang mereka lihat sebagai medium cara mereka berjuang dan melakukan sikap dan tindakan politik. Tentu saja berpolitik seperti ini adalah dengan tanpa menjadi partai politik karena sudah ditinggalkannya.

Dengan demikian, gerakan organisasi masyarakat sipil ini lebih kencang lagi dalam menggarap lahan mereka. Pendidikan ditingkatkan dan ekonomi umat juga dibangun dan dikembangkan. Muhammadiyah mendirikan ribuan sekolah dan bahkan perguruan tinggi sebagai bagian amal baik yang menjadi misinya. Pada sisi lain, NU mengembangkan pesantren menjadi pesantren modern. Bukan saja sistem pendidikan pesantren diperbaiki dan dikembangkan, melainkan juga mereka mengadopsi pola pendidikan umum atau sekuler, dengan memasukan, baik mata pelajaran umum ke dalam kurikulum sekolah-sekolahnya maupun dengan membangun sekolah-sekolah umum di samping sekolah yang berorientasi pendidikan Islam. Selain itu, meskipun agak terlambat, masyarakat NU juga mendirikan perguruan tinggi di berbagai daerah untuk membangun masyarakat NU yang modern, tetapi tetap religius.

Dalam bidang dakwah dan pengembangannya, kedua organisasi Islam ini juga mendirikan stasiun televisi. Pesan-pesan dakwah dengan begitu bisa disampaikan kepada masyarakat secara lebih luas dan lebih cepat. Meskipun pada dasarnya acara atau program televisi yang mereka sampaikan terkait dengan berbagai bidang, tetapi misi utama mereka adalah menyampaikan pesan Islam agar bisa didengar oleh masyarakat umum. Dengan mendengarkan materi dakwah yang disampaikan para tokoh dan ulamanya, terlihat bahwa mereka tetap berprinsip pada Islam yang moderat dan menetapkan Pancasila sebagai dasar negara yang tidak perlu diganti oleh ideologi lain, termasuk Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

C. Faktor Pendorong Gerak Masyarakat Sipil Islam

Hefner (2000; 2019) dalam bahasannya menjelaskan bagaimana peran organisasi sipil Islam berkiprah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Perannya dalam mewujudkan kehidupan berdemokrasi begitu jelas karena dengan memegang prinsip-prinsip yang berasal dari ajaran agamanya, masyarakat sipil Islam berinteraksi dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk politik yang kelihatannya menonjol dengan memakai nilai-nilai umum yang berdasar dari interpretasi terhadap ajaran agama yang mereka pahami. Dua hal yang bisa terlihat dan dicatat dari sana adalah kiprah mereka dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di mana mereka merupakan bagian dari masyarakat. Kedua adalah prinsip-prinsip dasar mereka yang meskipun berdasar dari agama, tetapi ternyata dapat lentur atau akomodatif terhadap situasi real kehidupan umum yang berdasar pada nilai-nilai umum.

Secara teoritis ditekankan oleh para sarjana bahwa tingkah laku atau pikiran dan pandangan manusia itu digerakkan oleh apa yang disebut norma, yang dipegang oleh individu atau masyarakat. Norma tersebut dapat berupa nilai yang terangkum dalam aturan tidak tertulis yang hidup dalam masyarakat. Norma juga mencakup *world view* di mana masyarakat atau individu bergerak, bertingkah laku, atau melakukan kegiatan kesehariannya. Selain itu, norma juga ada yang tertulis, seperti terkandung dalam kitab suci pemeluk agama. Di kalangan Islam dan masyarakat sipil Islam yang dikaji, norma-norma yang mengarahkan mereka untuk bertindak atau berperilaku dan berkehidupan bersama dalam masyarakat adalah ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, untuk masyarakat sipil Islam, Al-Qur'an adalah pegangan kehidupan mereka dan semua tindakan atau tingkah laku mereka terdorong atau terinspirasi oleh ajaran Al-Qur'an. Seperti sering dikatakan, Al-Qur'an itu mengandung ajaran yang terkait dengan semua aspek kehidupan umat Islam, termasuk politik.

Dengan pemahaman seperti itu, Islam yang mengandung Al-Qur'an tersebut menjadi pegangan hidup, dan dengan petunjuk atau

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perintah Al-Qur'an lah umat Islam menjalani kehidupannya. Perlu ditegaskan bahwa apa yang diperintahkan oleh Al-Qur'an tersebut bukan hanya terbatas pada masalah ibadah (penyembahan atau pengabdian kepada yang Maha Pencipta), tetapi juga menyangkut hal-hal kecil, seperti berpakaian atau berdagang. Dalam hal berpakaian, misalnya, ditegaskan bahwa standarnya adalah menutupi aurat. Artinya, seorang Islam harus berpakaian yang pantas, maksudnya secara etika hal tersebut baik dalam perspektif masyarakat pada umumnya. Dalam kerumunan, misalnya, pantas-pantas saja orang berpakaian normal, yakni menutupi badan mulai dari leher sampai kaki. Soal pakaiannya seperti apa adalah soal kebudayaan. Dalam hal ini, tergantung pada masyarakat yang bersangkutan. Masyarakat Arab memakai gamis, tetapi masyarakat Jawa memakai baju dan celana panjang.

Dengan demikian, Islam itu bagi kalangan masyarakat sipil Islam adalah pandangan hidup atau bahkan cara bagaimana manusia Muslim menjalani kehidupannya. Semua yang dilakukan oleh umat Islam, mulai dari berpakaian sampai pada bagaimana tidur yang baik, merujuk pada ajaran Islam yang terangkum dalam Al-Qur'an dan hadis. Islam dianggap mempunyai konsepsi yang menyeluruh, yakni mencakup berbagai bidang kehidupan, termasuk politik. Pemahaman atau pandangan seperti ini memang wajar dan dapat dimaklumi, mengingat Islam memang mengatur kehidupan umatnya. Meskipun demikian, terkait dengan hal-hal tertentu, para tokoh Islam atau ulamanya berbeda pendapat dan pandangan.

Pada bagian ini, editor akan menguraikan hal-hal penting terkait dengan prinsip-prinsip hidup yang tadi disebutkan, yang benar-benar mendorong atau menggerakkan mereka, baik untuk ikut 'mengatur' kehidupan pada umumnya maupun terkait dengan tujuan dari kehidupan mereka sendiri. Dua hal ini penting, setidaknya dengan ini bisa dipahami mengapa dalam suatu ketika mereka keras dan pada waktu lain mereka dapat akomodatif terhadap kehidupan riil yang mereka jalani. Intinya, dua hal inilah yang menggerakkan mereka untuk melakukan dan menjalani kehidupan bersama, baik sesama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

umat Islam maupun dengan umat lain yang mungkin memiliki tujuan hidup yang berbeda.

Dari apa yang dikemukakan, jelaslah bahwa kalangan Islam santri atau taat, yang tergabung dalam berbagai organisasi masyarakat sipil Islam, secara tegas merujuk semua tindakan, sikap, dan pemikirannya pada norma yang terkandung dalam Al-Qur'an dan hadis, dua sumber ajaran Islam. Praktik atau implementasi norma ini dalam kehidupan terangkum dalam apa yang disebut ibadah. Konsep ini secara dasar adalah berarti pengabdian, yakni melakukan sesuatu yang diperintahkan agama, terutama apa yang biasa disebut ibadah *mahdhoh*, yakni ibadah murni seperti salat. Namun demikian, makna ibadah ini sebetulnya berlaku untuk segala perbuatan yang secara umum memberikan manfaat bagi orang lain. Untuk melihat bagaimana ibadah itu menjadi praktik rujukan, ada baiknya melihat makna dan tujuan kehidupan sendiri atau untuk apa sebenarnya hidup ini dalam perspektif umat Islam. Prinsip yang melatarbelakangi ini memiliki konsekuensi jauh bagi kehidupan mereka atau bagaimana mereka menjalani kehidupan. Apakah hidup ini untuk mendapatkan kesenangan atau harta yang melimpah? Untuk memahami hal tersebut, kita perlu melihat sumber atau ajaran-ajaran yang menjadi pegangan umat Islam. Konsep makna hidup terdapat dalam Al-Qur'an yang berbunyi "aku tidak jadikan jin dan manusia, kecuali untuk mengabdi (menyembahku)." Umat Islam mengartikan ayat tersebut dengan istilah ibadah. Beribadah bermakna luas, dan ini tidak hanya terbatas pada apa yang disebut ibadah *mahdah* atau ibadah murni, seperti salat lima waktu, melainkan juga ibadah-ibadah yang masuk dalam wilayah yang dianjurkan, seperti salat sunah sebagai tambahan dari sisi keibadahannya salat wajib atau melakukan amal baik seperti menyantuni fakir miskin.

Ibadah ini bermakna wajib, seperti salat lima waktu atau melaksanakan haji, tetapi ada juga yang bermakna sunah atau dianjurkan. Dengan makna ibadah inilah umat Islam melaksanakan kiprah kehidupannya dalam berbagai bidang. Bila dilihat dari sisi kegiatannya, ibadah itu ada yang masuk dalam bidang ritual, seperti

Buku ini tidak diperjualbelikan.

salat atau juga hal-hal yang rohaniah, seperti berzikir atau membaca Al-Qur'an. Selain itu, ada yang masuk dalam wilayah kegiatan sosial, seperti memberi makan orang miskin atau anak-anak yatim. Kegiatan-kegiatan sepele, tetapi memberi manfaat untuk orang lain, seperti membersihkan paku di jalan yang dapat menyebabkan orang terluka atau ban mobil kempes, juga termasuk perbuatan ibadah. Bekerja tiap hari untuk menafkahi keluarga juga bernilai ibadah. Oleh karena itu, konsep ibadah inilah yang menggerakkan umat Islam untuk bertindak dan bertingkah laku baik, dalam artian taat menjalankan perintah Al-Qur'an untuk menyembah Allah dan berbaik kepada sesama manusia. Ibadah ini mungkin setara dengan konsep '*calling*' yang disebut Weber (1930) menggerakkan umat Kristiani yang bahkan kemudian melahirkan kapitalisme.

Untuk menunjang pelaksanaan ibadah tadi, umat Islam mempunyai konsep "amar makruf nahi munkar". Konsep ini adalah praksis dari ibadah atau yang menyebabkan ibadah tadi dilaksanakan. Konsep ini artinya "memerintahkan melakukan kebaikan (ibadah) dan melarang melakukan kemungkaran atau kejelekan". Dengan ajaran ini, setiap umat Islam diwajibkan untuk memerintahkan atau menyuruh orang melakukan ibadah. Menyuruh orang melakukan atau melaksanakan salat adalah kewajiban. Selain memerintah untuk melakukan kebaikan, tindakan atau sikap penting lain adalah melarang orang lain melakukan kemungkaran atau kejelekan, maksudnya tindakan jelek. Melarang atau mencegah kejelekan ini juga merupakan kewajiban bagi umat Islam. Mencegah kemungkaran ini bisa berupa melarang orang untuk tidak berjudi, misalnya, sampai pada melarang atau mencegah orang bertindak jelek terhadap orang lain, seperti menyakiti atau menghina.

Oleh karena itu, konsep amar makruf nahi munkar adalah praksis dari ibadah dan penguatan perintah ibadah yang dilakukan oleh umat Islam. Konsep-konsep yang berisi perintah ini biasanya tidak berdiri sendiri, tetapi biasa dikuatkan oleh perintah lain. Mencegah kemungkaran, misalnya telah diperkuat oleh ajaran lain berupa perintah dari Nabi Muhammad. Perintah ini, yakni hadis, menekankan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

keharusan mencegah kemungkaran yang bisa terjadi di lingkungan umat Islam. Kemungkaran, lagi-lagi, dapat berupa situasi di mana orang melakukan dosa, seperti perzinaan atau perjudian, bisa juga berupa situasi kezaliman yang dilakukan oleh seseorang terhadap orang lain. Hadis Nabi tersebut menekankan bahwa orang harus mencegah kemungkaran melalui kekuatannya. Seorang penguasa, misalnya, harus mencegah kekejaman yang dilakukan sekelompok orang terhadap kelompok lainnya. Bukan hanya seperti itu, bisa saja seseorang harus melarang perjudian yang terjadi di lingkungan masyarakatnya.

Perintah-perintah agama ini, atau dalam bahasa Weber (1930) disebut '*calling*' memang dipraktikkan oleh umat Islam, setidaknya oleh para tokoh atau ulama yang memimpin umat. Untuk beberapa hal, perintah ini diperkuat dengan perintah atau anjuran lain. Misalnya, hadis secara tegas menyuruh umatnya untuk berdakwah atau menyampaikan apa yang disebut kebenaran. Nabi mengatakan "sampaikanlah dariku meskipun hanya satu ayat". Ajaran seperti ini sebetulnya umum saja dan terdapat pada setiap agama besar. Dalam sebuah diskusi pada tahun 2000-an, Romo Magnes secara tegas menyatakan bahwa misionaris adalah bagian dari keharusan umat Kristiani karenanya pembatasan pendirian tempat ibadah, misalnya, bertentangan dengan atau menghadang dakwah mereka. Oleh karena itu, sekali lagi, para organisasi masyarakat sipil Islam bergerak melalui atau digerakkan oleh ajaran yang mereka miliki, yang sebetulnya berkisar pada masalah-masalah etika saja.

Pemahaman terhadap etika antarumat Islam sendiri memang berbeda-beda, selain bagaimana masalah "*calling*' ini diimplementasikan. Di kalangan suni atau ahli sunah *waljamaah* yang merupakan mayoritas umat Islam Indonesia, perspektif penerapan dakwah ini bisa jadi berbeda-beda. Ada kelompok yang keras dan ada yang moderat atau mungkin lemah sikapnya. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa hampir mayoritas umat Islam Indonesia mempraktikkan Islam yang moderat. Oleh karena itu, dakwah lebih mengutamakan kelembutan dan menghindari konfrontasi yang dapat menimbulkan fitnah. Selain itu, tafsiran di antara mereka pun berbeda. Dalam kehidupan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bermasyarakat, misalnya, kalangan ahli sunah pada umumnya selalu mengambil jalan tengah, artinya mereka tidak terlalu condong ke kiri dan juga tidak ke kanan, melainkan tegak di tengah-tengah. Demikian juga halnya dalam berpolitik atau bekerja membangun bangsa, terdapat mereka yang moderat atau akomodatif terhadap pandangan yang berbeda, tetapi terdapat pula yang keras, saklek, dan hitam putih.

D. Dinamika dari Lapangan

Fokus perhatian para pembahas diberikan kepada pembangunan masyarakat sipil Islam dalam kehidupan bernegara dalam sistem demokrasi. Seperti sudah disinggung, fokus diarahkan untuk melihat politik Islam yang berkembang dalam masyarakat atau yang dipraktikkan oleh masyarakat sipil Islam. Politik adalah bidang yang dijalani masyarakat sipil Islam dalam upaya mereka membangun masyarakat Indonesia. Secara formal, masyarakat sipil Islam mendelegasikan politiknya kepada partai-partai Islam yang ada, terutama Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Beberapa partai lain, seperti Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Amanat Nasional (PAN) yang menjadi partai terbuka, masih juga dianggap atau didudukkan sebagai saluran politik Islam mereka. Hal ini artinya, dalam pemilihan umum, partai-partai tersebut menjadi tumpuan harapan mereka, baik dalam menyalurkan aspirasi mereka maupun dalam memperjuangkan kepentingan politik mereka.

Masyarakat sipil Islam, seperti NU dan Muhammadiyah, didirikan dengan tujuan untuk memajukan umat Islam dan mengembangkan Islam itu sendiri. Kajian lapangan, utamanya di tiga daerah, yakni Bandung, Cirebon, dan wilayah Banten, memperlihatkan ada dan hidupnya kegiatan masyarakat sipil, terutama yang diwakili oleh 2 kelompok besar Islam, yaitu NU dan Muhammadiyah. Selain dua organisasi ini, yang memiliki pengikut yang cukup besar, di daerah-daerah yang dikaji ini juga terdapat organisasi masyarakat sipil Islam lain, baik yang mempunyai anggota dan sudah berumur tua, seperti Persis, maupun organisasi Islam baru dan bahkan berkarakter transnasional. Organisasi baru yang paling menonjol adalah Front Pembela

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Islam (FPI), yang mengesankan banyak orang sebagai organisasi pembela politik Islam, dan juga HTI (sudah 'almarhum') sebagai organisasi masyarakat sipil Islam yang berkarakter transnasional, mengingat organisasi ini merupakan *Indonesian chapter* dari gerakan Islam internasional.

Di tiga daerah tersebut, dua organisasi Islam besar tadi, yaitu NU dan Muhammadiyah, memang terlihat dominan karena mereka berada di seluruh wilayah. Umat Islam di berbagai wilayah dalam tiga daerah ini adalah penganut atau berafiliasi dengan kedua organisasi masyarakat sipil Islam tersebut. Mengingat keduanya adalah organisasi masyarakat sipil Islam yang sudah lama hidup dan berkiprah ikut membangun negeri Indonesia, aktivitas umat Islam diwarnai oleh mereka ini. Mereka sudah sejak awal berdirinya menggarap bidang pendidikan dan pembangunan ekonomi umat. Oleh karena itu, seperti disebutkan oleh Hefner (2019), masyarakat sipil Islam ini telah ikut membangun negeri, di samping juga dalam kiprahnya selama ini ikut menjadikan Indonesia sebagai negara nasional dengan dasar Pancasila.

Oleh karena itu, dalam konteks demokratisasi, apa yang diperjuangkan oleh masyarakat sipil Islam pada umumnya lebih diarahkan untuk membangun bangsa yang sejahtera dan maju dengan menjunjung pluralisme. Meskipun arah atau niat ini memang bukan baru, mengingat kedua organisasi ini adalah sebagai bagian dari pendiri negara ini seperti diperlihatkan oleh ikut sertanya para tokohnya dalam merencanakan pembentukan negara baru bernama Indonesia pada tahun 1945an, penguatan pemegangan dan pembangunan nasionalisme oleh organisasi sipil Islam perlu diapresiasi. Kekuatan mereka untuk tetap berpegang kepada nasionalisme daripada islamisme, misalnya, adalah memperlihatkan bukan saja karakter kuat mereka dalam berprinsip pluralisme dengan penekanan pada nasionalisme, tetapi pada sisi lain juga memperlihatkan lenturnya mereka atau akomodatifnya mereka dengan perkembangan masyarakat dan condongnya mereka kepada kepentingan bangsa daripada kepada kepentingan umat Islam sebagai kelompok.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Di Cirebon, hampir mayoritas organisasi masyarakat sipil Islam, bahkan FPI yang sering dilabeli sebagai radikal bergerak dalam wilayah politik untuk memperbaiki kehidupan, termasuk menjaga Islam sebagai agama. Secara politik, tidak terdapat perjuangan politik Islam untuk mendirikan Negara Islam. Hal yang sama juga terjadi di Bandung dan Banten pada umumnya, kecuali kelompok-kelompok kecil baru, seperti HTI yang memang tidak bersosialisasi dalam kehidupan masyarakat umum. FPI memang baru berbentuk gerakan dalam artian tidak seperti NU dan Muhammadiyah yang mempunyai lembaga pendidikan dan lainnya, tetapi pergerakan mereka mencakup berbagai hal. Di samping "*amar makruf*" dalam konteks ibadah *mahdhah,* seperti melarang kemaksiatan, mereka juga bergerak dalam bakti sosial, seperti memberikan bantuan ketika masyarakat terkena bencana. Di Banten, para aktivis FPI membantu masyarakat dalam menanggulangi efek banjir dan turut memberi bantuan kemanusiaan saat terjadi gempa yang melanda daerah ini. Bahkan, setelah nama mereka berganti setelah dibubarkan oleh pemerintah, mereka secara bersama-sama melakukan bakti sosial, misalnya dengan membagikan daging kurban dari uang yang mereka kumpulkan dari para simpatisan dan anggota.

Politik Islam yang dilihat di wilayah ini memang berkembang, tetapi dengan penafsiran yang bervariasi. Faksionalisme yang ada sejak lama ternyata tetap menjadi dasar polarisasi politik. Oleh sebab itu, meskipun beberapa partai, seperti PKB sudah bukan lagi partai Islam, partai ini tetap menjadi pilihan yang mereka coblos dalam pemilu. Hal ini artinya bahwa politik Islam yang diperjuangkan organisasi masyarakat sipil Islam tersebut (jika boleh menyebutnya demikian) adalah bervariasi. Hal ini juga bisa dilihat dari target apa yang ingin dicapai dalam politik Islam tersebut. Sebagian kecil dari mereka mungkin masih menginginkan didirikannya negara dengan karakter Islam, seperti tercetus dalam sikap HTI yang kemudian dibubarkan. Namun, perlu dicatat bahwa kelompok pendukung yang seperti ini sangat kecil. Kelompok di luar HTI, seperti FPI, secara tegas tidak bermaksud mendirikan Negara Islam. Mereka secara khusus

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bergerak hanya berpangkal pada keharusan beramal untuk umat dan agama. Oleh karena itu, bisa dipastikan tidak akan ada pihak yang menjawab bahwa tujuan akhir dari politik mereka adalah berdirinya Negara Islam.

Orientasi politik beraroma aliran masih tetap hidup karena makna politik Islam yang mereka perjuangkan bervariasi. Meskipun demikian, perkembangan politik itu sendiri bukan saja membuat antara berbagai organisasi masyarakat sipil Islam berbeda dalam hal orientasi dan politiknya, tetapi juga menyebabkan terjadinya perubahan dalam beberapa organisasi masyarakat sipil Islam sendiri. Perkembangan politik yang makin akomodatif setelah tidak adanya "ketentuan" atau perintah ulama yang mengharuskan mendukung partai Islam telah menyebabkan anggota masyarakat sipil Islam memberikan dukungan kepada partai-partai yang bahkan berbeda dengan yang dianjurkan oleh pimpinannya. Kasus-kasus yang mengikuti kejadian politik paska pemilihan gubernur Jakarta pada 2016 memperlihatkan bahwa di kalangan NU, sebagai contoh, muncul sikap atau pikiran yang berbeda di antara para anggotanya. Secara formal, dan ini juga sampai di tingkat kota di luar Jakarta, pimpinan NU mengajak anggotanya untuk memberikan dukungan politik kepada pasangan capres Jokowi-Ma'ruf. Arahan ini memang diikuti oleh pimpinan NU sampai di tingkat cabang dan kemudian dipropagandakan pada masa kampanye pilpres. Akan tetapi, hal itu ternyata tidak diikuti oleh semua ulama di level akar rumput NU.

Pola perbedaan seperti ini terjadi juga di daerah-daerah. Apa yang cukup penting terkait mengapa perbedaan ini terjadi adalah karena tidak adanya lagi keharusan yang *legitimate* yang merupakan keputusan bersama. Para anggota NU, misalnya, tidak dibekali oleh keharusan untuk bersikap politik tertentu, mengingat NU telah menjadi organisasi sosial dan tidak berafiliasi secara formal dengan partai politik apapun. Apa yang berbeda dengan NU adalah ormas sipil Islam lain, terutama kalangan modernis, yang kelihatannya masih kuat berjuang dengan label politik Islam. Para pendukung atau pimpinan gerakan 212 didominasi oleh kalangan modern Islam, dan mereka

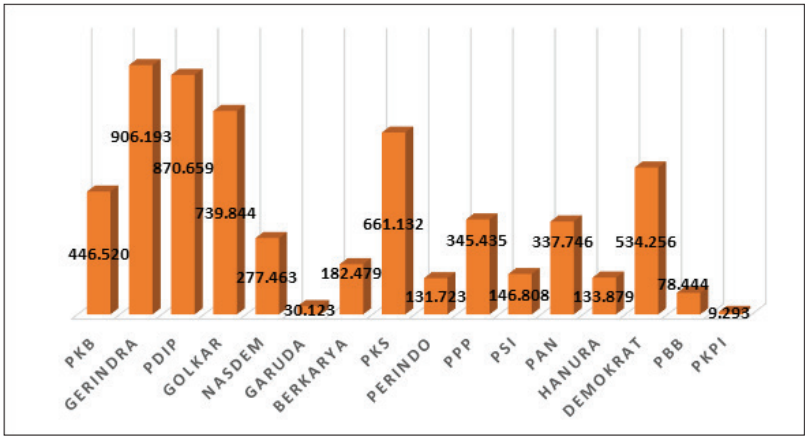
Buku ini tidak diperjualbelikan.

melembagakan gerakan protes yang dilakukan pada saat menjelang pemilihan gubernur Jakarta dengan membentuk apa yang disebut sebagai "aksi bela Islam". Lebih jauh dari itu, mereka juga berhasil membangun kegiatan berbasis ekonomi, seperti koperasi, setelah mereka membentuk apa yang disebut sebagai Alumni 212. Mereka juga mendirikan beberapa toko dengan label Mart 212 di beberapa daerah.

Politik yang terbentuk pada masa pemilihan gubernur Jakarta ini, yang diwarnai oleh konflik dengan kalangan nasionalis sekuler, dilanjutkan oleh para pendukungnya dalam pilpres 2019, yaitu dengan tidak memberikan dukungan kepada Jokowi-Ma'ruf karena pasangan ini dicalonkan oleh PDI Perjuangan, partai sekuler yang sering dianggap tidak bersahabat dengan Islam. Secara sederhana bisa dikatakan bahwa kehidupan politik lokal di tiga kota yang dikaji adalah sama dengan yang terjadi di tingkat nasional. Variasi di kalangan organisasi sipil Islam dengan beragam orientasi politiknya dapat terlihat jelas dan hanya kelompok kecil yang bisa disebut radikal dengan ide Negara Islam. Di Cirebon, pernah terjadi pengeboman di Polres yang menewaskan pelakunya, termasuk Kapolres. Bandung—sebagai kota yang cukup Islami dari sisi penduduknya—juga mengalami kekerasan radikalisme kelompok Islam, yang jauh terjadi di tahun 1980-an awal dengan kasus Cicendo.

Bisa dikatakan bahwa tiga daerah ini cukup kental dengan warna Islam. Oleh karena itu, orientasi Islamis para pendukung organisasi masyarakat sipil Islam juga nyata, meskipun dengan warna yang agak bervariasi. Politik Islam yang diperjuangkan tidaklah lagi dalam arti mendukung partai-partai Islam karena secara formal partai-partai Islam juga sudah berubah. Bisa dilihat bahwa pemilu 2019 di tiga daerah ini didominasi oleh partai sekuler yang memenangkannya. Partai Islam, seperti PKB dan PAN yang keduanya sekarang menjadi partai terbuka dalam arti bukan lagi partai Islam, tidak mendapatkan suara yang signifikan, bahkan di daerah yang Islamnya kuat seperti Serang. Hal ini artinya para pengikut organisasi sipil Islam terpecah

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sumber: Rumah Pintar Pemilu (2019)

Gambar 1.1 Hasil Pemilu 2019 DPRD Provinsi Banten

dalam soal politik dengan memberikan dukungannya kepada beragam partai, termasuk yang sekuler.

Meskipun demikian, polarisasi lama seperti tergambarkan dalam sistem aliran masih terlihat jelas. Oleh karena itu, meskipun kalangan NU dan Muhammadiyah tidak lagi secara tegas memperjuangkan politik Islam, yakni bukan saja tidak membangun politik untuk kepentingan umat Islam, melainkan juga jauh dari keinginan mendirikan Negara Islam, mereka tetap memberikan dukungan kepada partai politik yang berasal dari kelompok mereka. Kelompok Islam lain, seperti FPI, dimungkinkan juga memberikan dukungan kepada partai yang lahir dari NU karena para tokoh FPI, seperti Riziq Shihab sendiri, mengeklaim penganut ahli sunnah seperti NU. Hanya saja memang perlu ditegaskan bahwa FPI ini, lepas dari pandangan banyak orang yang mengecapnya sebagai radikal, sebenarnya tidak ideologis dalam artian memperjuangkan politik Islam dengan tujuan akhir berdirinya Negara Islam. FPI memang sangat Islamis dalam artian begitu mendalamnya Islam tertanam dalam diri mereka. Namun, seperti bisa dilihat, gerak mereka terbatas pada apa yang mereka

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebut amar makruf nahi mungkar, meskipun mereka lakukan hal itu dengan pola kekerasan.

Dukungan FPI terhadap gerakan "bela Islam 212" juga dipicu oleh sentimen sebagai orang Islam, yang muncul atau menguat karena agama mereka dihina. Dalam hal ini, perlu dipahami bahwa "gerakan 212" bukanlah gerakan ideologis dalam artian ingin mendirikan negara Islam. Gerakan tersebut terbatas pada sentimen mempertahankan Islam dan merespons penghinaan terhadap Islam. Jadi, hadirnya berbagai aktivis FPI daerah dari tiga daerah, yaitu Cirebon, Bandung, dan Banten adalah hanya karena gerakan tersebut berupaya mempertahankan muruah Islam di samping karena dipimpin oleh tokoh FPI sendiri. Sama dengan kelompok lain, termasuk sebagian kalangan NU dan Muhammadiyah, ikut sertanya FPI adalah sebagai bentuk kepedulian besar terhadap Islam pada umumnya.

E. Fundamentalisme Radikal

Jika dilihat dari karakter jati dirinya, berbagai ormas sipil Islam di tiga daerah yang dikaji ini berbeda karena mereka berbeda dalam hal orientasinya. Meskipun sama-sama sebagai organisasi Islam, mereka tidak sama dalam orientasi atau maksud didirikannya sebagai organisasi Islam tersebut. Organisasi-organisasi tua, seperti Muhammadiyah dan NU, mungkin berkarakter Islam yang sama, yakni moderat dengan bersandar pada pluralitas masyarakat sebagai kenyataan dan pembangunan bangsa dengan berlandas pada pluralisme sebagai keharusan. Karakter atau orientasi model ini dari organisasi *mainstream* yang ada, seperti Muhammadiyah dan NU, sudah dibuktikan dalam perjalanan sejarah Indonesia. Moderasi yang menjadi ciri mereka telah dibuktikan oleh kenyataan masih bertahannya mereka hidup dalam masyarakat Indonesia yang plural.

Berbeda dengan ini adalah organisasi baru yang kelahirannya lebih merupakan respons terhadap perkembangan masyarakat Indonesia modern. Ada organisasi yang dibangun untuk menyiasati gerakan misionaris Kristiani yang dianggap agresif melakukan kristenisasi, dan ada pula organisasi yang dibentuk untuk mengawasi lahirnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

gerakan-gerakan baru, yang dari sisi kepercayaan Islam dianggap menyimpang. Lahir dan berkembangnya gerakan Ahmadiyah dan Syiah adalah juga faktor yang memunculkan organisasi-organisasi atau gerakan dimaksud. Di Cirebon, misalnya, terdapat Gerakan Pagar Aqidah (Gardah), sementara di Bandung terdapat gerakan yang sangat anti-Syi'ah dan tidak mentolerir Ahmadiyah. Di Banten, tepatnya Cikeusik, pernah terjadi serangan terhadap anggota Ahmadiyah karena dianggap menyimpang dari yang sudah dijustifikasi oleh organisasi Islam besar seperti NU.

Organisasi sipil Islam yang di dalamnya terdapat FPI sering dilabeli sebagai radikal. Akan tetapi, meskipun terlihat munculnya aksi terorisme, yakni aksi bom bunuh diri di Cirebon dan aksi bom Bali yang pelakunya adalah orang Banten, yaitu Imam Samudra, serta kegiatan intoleransi oleh kelompok Islam di Bandung, hal itu bukan dilakukan oleh aktivis FPI. Radikalisme FPI itu jika kita ingin menyebutnya demikian, terbatas pada gerakan atau kegiatan memberantas kegiatan maksiat yang tentunya bukan saja melanggar norma agama, tetapi juga meresahkan sebagian masyarakat. FPI, yang lahir setelah reformasi, yakni di masa demokratisasi, telah berkembang dan mendapatkan sambutan umat Islam di berbagai daerah. Di ketiga daerah ini FPI tetap hidup dengan nama lain, meskipun ormas ini sudah dilarang. Tetapi kegiatan mereka tetap berjalan dan terbatas pada kegiatan yang bernilai sosial dan masuk dalam amal baik.

FPI adalah organisasi sipil Islam penganut ahli sunah *waljamaah*. Meskipun sedikit berbeda dengan NU, pemahaman mereka terhadap ahli sunah yang menggerakkan keberislaman mereka tidak melampaui batas-batas *sunnisme* dalam berpolitik. Perlu dicatat bahwa mereka ini, seperti sudah disebutkan sebelumnya, lahir dari para pengikut NU dan Muhammadiyah sendiri, atau mungkin pengikut NU *by culture*, bukan formal anggota organisasi. Dalam banyak tingkah polahnya, FPI memang terlihat keras, tetapi lagi-lagi ini adalah sikap mereka yang keras dalam menerapkan ajaran Islam dan mengadopsi norma-normanya yang dipakai dalam menilai situasi sosial di sekeliling mereka. Seperti sering terdengar, alasan mereka melabrak tempat-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tempat maksiat adalah sebagai bagian dari menjalankan perintah agama. Mereka menangani masalah pemberantasan kemaksiatan langsung oleh dirinya sendiri. Hal ini jelas berbeda dengan sikap yang diperlihatkan organisasi besar seperti NU, di mana masalah-masalah sosial yang muncul dalam kehidupan masyarakat plural dan bukan berada dalam Negara Islam, diserahkan penyelesaiannya kepada aparat penegak hukum.

Sekali lagi, beberapa peneliti menyebut gerakan ini sebagai radikal, yang berusaha menegakkan syari'ah Islam dengan melakukan amal makruf nahi mungkar. Penyebutan radikal memang berkonsekuensi bahwa gerakan, seperti ini akan dituduh sebagai keluar dari Pancasila dan menggantikan dasar negara dengan Islam. Akan tetapi, untuk menetralisasi arti kata radikal ini, saya mengasumsikan bahwa penyebutan radikal dalam hal ini sekedar menyebut bahwa organisasi ini keras. Keras dalam hal ini bila disandingkan dengan kata moderat, yang artinya tidak moderat. Dalam beragama, mereka lebih bersikap dan bertindak tegas.

Perlunya kejelasan dalam penyebutan radikal ini adalah karena organisasi masyarakat sipil, seperti FPI sering disebut sebagai radikal oleh para pengamat, padahal jika melihat pergerakannya sejauh ini, para pimpinan FPI di tiga daerah ini, yaitu Banten, Cirebon, dan Bandung, tidak mempromosikan atau mengajak radikalisme dalam arti memusuhi kelompok agama lain atau bahkan ingin mendirikan Negara Islam. Perlu dikemukakan di sini bahwa gerakan FPI atau juga Forum Umat Islam (FUI) sebenarnya hanya berkeinginan agar syariat Islam dipraktikkan oleh umat Islam. Ajakan ini adalah bagian dari dakwah, sebagai pelaksanaan amar makruf nahi mungkar. Organisasi sipil Islam, seperti FPI tetap menekankan pentingnya NKRI, dengan Pancasila sebagai dasar negara. Apa yang lebih dari FPI adalah bahwa mereka menginginkan masyarakat NKRI ini melakukan dan menjalankan syariat Islam. Mereka menginginkan apa yang oleh ketuanya dikonsepsikan sebagai revolusi akhlak, yakni perbaikan di bidang kehidupan, termasuk mentalitas ke arah yang lebih baik. Jadi, mereka menginginkan perubahan atau perbaikan baik mental maupun spiritual.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

F. Menjaga Persatuan

Dalam kontestasi politik dengan kalangan nasionalis sekuler, apa yang disikapi oleh organisasi masyarakat sipil Islam besar, seperti NU adalah menjaga kesatuan sebagai bangsa. Artinya, politik Islam yang dikejar jika mereka melakukannya demikian, adalah politik yang tetap berada dalam bingkai persatuan. Jadi, politik ini adalah upaya membangun masyarakat Islam dengan tanpa diembel-embeli oleh fanatisme Islam atau politik di mana dasar bernegara merujuk pada Islam sebagai ideologi. Strategi ini dilakukan ormas besar, terutama NU, dengan mengakomodir tekanan kekuasaan atau penguasa dengan melepaskan Islam sebagai ideologi yang mendasari perjuangan mereka. Hal ini sebenarnya formalitas belaka yang dengan mudah diikuti oleh mereka, dan NU menyatakannya pada saat kebijakan Asas Tunggal diluncurkan pada 1984.

Sikap dan tindakan seperti itu sebenarnya juga dipunyai atau dilakukan oleh organisasi-organisasi masyarakat sipil Islam kecil, seperti FPI. Terbukti, misalnya, FPI di tiga daerah yang dikaji mengikuti saja apa yang dianjurkan atau bahkan dilarang oleh pemerintah, termasuk melarang dirinya untuk tampil sebagai organisasi. Meskipun FPI ini bangun kembali dengan nama lain, hal ini bukan berarti perlawanan, melainkan sekedar respons spontan karena pembubaran FPI tersebut dianggap dilakukan dengan semena-mena. Beberapa tokoh FPI memang menyayangkan tindakan pemerintah tersebut karena FPI merasa tidak melakukan sesuatu yang salah atau bahkan menentang pemerintah. Dengan atas nama baru FPI, yaitu Front Persaudaraan Islam seperti di Serang, mereka melakukan bakti sosial dengan membagikan daging kurban yang mereka potong sendiri.

Upaya menjaga persatuan setidaknya telah dinyatakan oleh organisasi masyarakat sipil Islam dengan menerima Pancasila sebagai dasar ideologi organisasi mereka, yang dimulai oleh organisasi besar, seperti NU dan Muhammadiyah. Dengan pengakuan mereka terhadap Pancasila dan deklarasi mereka akan dukungan untuk memakai ideologi ini sejak lama telah berimpak pada perjuangan politik mereka yang harus bebas dari mimpi mendirikan kekuasaan Islam, seperti

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pernah terjadi pada tahun 1950-an ketika NU bertindak sebagai partai politik.

Lepas dari akomodatifnya mereka terhadap tuntutan politik yang ada, memang harus diakui bahwa perubahan politik melalui 'reformasi' yang megikuti jatuhnya Orde Baru bukan saja menyebabkan orientasi lama seperti hidup atau dihidupkan kembali, seperti terlihat dari lahirnya beberapa partai politik berwarna Islam, termasuk juga partai yang didirikan oleh tokoh NU dan Muhammadiyah, tetapi juga politik Islam ini juga didukung oleh hadirnya ormas-ormas Islam baru, seperti Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Front Pembela Islam (FPI). Ketiga ormas ini menjadi pendukung politik Islam walaupun dengan kadar yang berbeda. Dengan dibukanya pintu kebebasan melalui demokratisasi, semangat politik Islam, seperti hidup semarak yang menyebabkan di beberapa daerah lahir peraturan daerah yang mengatur aspek tertentu kehidupan masyarakat dengan sumber atau nilai yang berasal dari Islam. Pengaturan yang disebut Perda Syariah ini dituangkan dalam bentuk peraturan dan diloloskan oleh pemerintah di berbagai kabupaten, kota, atau provinsi.

Kehidupan politik Islam atau upaya mengadopsi politik Islam memang masih hidup hanya saja dengan kecondongan yang berbeda. Di Cirebon, Bandung, dan Banten semangat berislam atau mempraktikkan Islam dalam kehidupan sehari-hari memang kuat dilakukan oleh semua organisasi Islam. Hanya saja, politik yang mereka perjuangkan bukan lagi bertendensi menerapkan syariah Islam menjadi rujukan hukum, apalagi memformalkan syariah Islam melalui ketetapan politik, melainkan berjuang untuk kemaslahatan umat Islam khususnya dan manusia Indonesia pada umumnya. Jadi, meskipun banyak atau semua ormas Islam mendukung politik Islam dan ini bagian dari kehidupan mereka dalam negara yang menganut demokrasi, tujuan utamanya adalah memperjuangkan kehidupan umat Islam dan menegakkan syariat untuk dipraktikkan oleh umat. Mereka sama sekali tidak menyebut bertujuan mendirikan Negara Islam, kecuali HTI dan Majelis Mujahidin Indonesia yang kurang populer di banyak daerah karena ketuanya, yakni Abu Bakar Ba'asyir terlibat dalam terorisme.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mungkin inilah yang oleh seorang cendikiawan disebut sebagai *post-Islamisme* di tengah maraknya masyarakat mempraktikkan Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka. Jadi, meskipun mereka adalah penganut Islam taat, yang artinya keterikatan mereka dengan Islam begitu kuat, orientasi perjuangan mereka lebih diarahkan pada kepentingan bersama sebagai bangsa, yaitu membangun bangsa.

G. SSistematika Bahasan

Buku ini terdiri dari enam bab. Pada bab I dibahas tentang politik pada masyarakat sipil Islam di Indonesia. Bab ini dimaksudkan sebagai pendahuluan. Dalam bab ini digambarkan wacana akademik terkait dengan Islam dan politik pada umumnya serta bagaimana organisasi masyarakat sipil Islam melaksanakan praktik politiknya. Sebagai pendahuluan, bab ini menganalisis gerak dan dinamika politik yang dijalani organisasi masyarakat sipil di Bandung, Cirebon, dan Serang. Ketiganya merupakan daerah santri, maksudnya masyarakatnya cukup kuat mempraktikkan Islam sehingga bahasan pada ketiganya lebih difokuskan pada bagaimana praktik politik kalangan Islam pada umumnya. Secara lebih khusus bab ini menjelaskan tentang beberapa organisasi masyarakat sipil dan orientasi politik mereka. Di sini juga dibahas tentang faktor-faktor yang mendorong gerak politik masyarakat sipil Islam. Apa yang disebut Sipil Islam oleh Hefner dielaborasi sebagai etika yang berasal dari Islam yang kemudian menggerakkan umat Islam baik dalam menjalankan kehidupan pada umumnya maupun menjalankan politik mereka.

Dalam perjalanan politiknya, ormas-ormas Islam yang ada terlihat lebih akomodatif dan mementingkan persatuan daripada memperjuangkan politik yang diarahkan hanya untuk kepentingan umat Islam. Dalam bab ini juga disinggung beberapa kecenderungan yang dilakukan oleh aktivis organisasi masyarakat sipil Islam, baik yang moderat maupun yang radikal. Meskipun demikian, di tiga lokasi ini para aktivis organisasi masyarakat sipil Islam berusaha menjaga persatuan sebagai bangsa karena seperti dirasakan oleh para aktivis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

FPI, radikalisme itu bukan saja tidak perlu dilakukan, tetapi juga harus dihapuskan demi menjaga persatuan.

Pada Bab II, Cahyo Pamungkas dan A. Syatori membahas praktik sosial dan politik sejumlah ormas Islam di Cirebon Raya. Dengan memakai perspektif Hefner yang menempatkan sipil Islam sebagai norma etika yang menggerakkan manusia Muslim, kedua penulis mempertanyakan apakah nilai atau norma yang terkandung dalam "sipil Islam" itu memperkuat nila-nilai demokrasi atau memperlemahnya. Keduanya juga mempertimbangkan pandangan Bruinessen (2013) yang menunjukkan bahwa Indonesia sedang mengalami fenomena *conservative turn,* yaitu pergeseran menuju sikap dan praktik serta orientasi keagamaan yang semakin konservatif (Bruinessen, 2013). Kedua penulis ini menganalisis kasus praktik sosial politik di Cirebon Raya untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang pengaruh "sipil Islam" terhadap Masyarakat dengan kultur politik yang beragam. Menurut kedua penulis ini, Kota Cirebon, Kabupaten Cirebon, dan Kabupaten Kuningan merupakan geokultural yang memiliki keunikan dalam tradisi keagamaan mereka. Pada wilayah ini terjadi perjumpaan antara Islam tradisioinal dan Islam politik. Dalam bab ini diperlihatkan kenyataan bahwa masyarakat sipil Islam di sini mendukung berjalannya politik demokrasi.

Bab III membahas tentang praktik politik Islam di daerah Banten. Sebagai daerah yang dihuni oleh masyarakat Islam taat, penganutan terhadap politik Islam menjadi karakteristik berpolitik masyarakat di sini. Hal ini terjadi karena Islam memang begitu kuat memengaruhi kehidupan masyarakat di sini dan nilai serta norma-normanya menuntun termasuk perjalanan politik mereka. Islam sebagaimana agama lain mengandung etika yang terumuskan dalam norma atau ajaran yang terkandung di dalamnya. Akan tetapi, interpretasi terhadap norma atau ajaran yang ada menyebabkan lahirnya berbagai kelompok politik. Dalam bab ini disinggung tentang bagaimana kelompok Islam yang moderat, seperti NU menjalani politik bernegara mereka. Selain itu, dibahas juga kelompok yang biasa disebut sebagai kelompok Islam garis keras, yakni FPI dan bagaimana perjalanan politik mereka dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kancah perubahan peta politik dengan lahirnya partai-partai baru yang sekuler. Apa yang cukup menarik adalah bahwa ternyata partai sekuler lebih unggul dalam mendapatkan dukungan masyarakat Banten daripada partai-partai Islam.

Pada Bab IV didiskusikan tentang orientasi agama dan politik dari masing-masing masyarakat sipil atau organisasi masyarakat sipil Islam di wilayah Bandung. Telaahan difokuskan untuk melihat apakah organisasi masyarakat sipil Islam di Bandung ini cenderung konservatif akomodatif terhadap sifat dan kebijakan negara atau cenderung radikal dalam artian perlu perubahan fundamenatal dalam mengurus negara dan perpolitikan yang berkembang. Pertanyaannya, sejauh mana syariat diposisikan untuk menjadi sumber keputusan politik. Lebih jauh dilihat di sini tentang budaya sipil atau budaya kewarganegaraan organisasi masyarakat sipil dimaksud. Budaya sipil ini adalah *social capital* yang meliputi kepercayaan *(trust)*, solidaritas, toleransi, ekualitas atau kesetaraan, jaringan, asosiasi dan kerja sama yang dilaksanakan atau dipunyai oleh organisasi yang dikaji. Bab ini menyoroti pemahaman dan sikap politik Nahdhtatul Ulama, Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Persatuan Umat Islam (PUI).

Bab V dalam buku ini mendeskripsikan berkembangnya masyarakat sipil Islam di Kota Bandung. Tercatat dalam sejarah, di Kota Bandung pernah berkembang organisasi massa Islam radikal, yaitu Darul Islam/Tentara Islam Indonesia buatan SM Kartosuwiryo. Bandung memang bukan satu-satunya kota di mana Darul Islam berkembang. Akan tetapi, sebagai kota besar apakah keberadaan organisasi Islam radikal ini membuat Kota Bandung kemudian berkembang menjadi kota yang penduduknya religius konservatif, atau Bandung seperti kota besar lainnya adalah kota sekuler di mana religiositas masyarakatnya berkembang biasa saja. Menurut Luthfi, penulis bab ini, masyarakat Bandung menghadapi tantangan cukup besar terkait dengan hubungan di antara berbagai organisasi Islam yang berbeda. Di kota ini, terdapat organisasi massa Islam yang radikal konservatif di samping juga yang liberal moderat, yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masing-masing tumbuh di tengah hiruk pikuknya Kota Bandung. Kebudayaan atau tradisi Sunda tentu saja ikut berpengaruh atau ikut menyaring terhadap semua perkembangan berislam nya masyarakat, mengingat kebudayaan Sunda ini adalah jati diri masyarakat Bandung.

Pada bab terakhir buku ini dibahas mengenai dinamika politik Islam di Kota Cirebon. Menurut Usman Manor yang membahas bab ini, politik dan agama merupakan dua hal yang mewarnai perkembangan masyarakat Kota Cirebon. Hal ini terjadi karena politik Islam di Kota Cirebon telah dianut sejak lama mengingat di masa lalu wilayah ini diatur oleh sistem kerajaan bercorak Islam. Meskipun demikian, posisi Cirebon sebagai kota dagang telah memungkinkan kota ini dihuni oleh beragam manusia yang berbeda agama yang bahkan berasal dari luar Nusantara. Karena karakternya yang heterogen, masyarakat sipil Islam yang berkembang di sana bersifat toleran dan humanis yang hidup dalam suatu *Caruban* (campuran) yang menjadi asal kata Cirebon. Karakater ini adalah hasil penyerapan terhadap etika atau norma Islam yang ditanamkan oleh kerajaan. Dengan karakter seperti itu, masyarakat Islam Cirebon dapat mudah hidup dan berpartisipasi dalam demokrasi yang diberlakukan di Cirebon modern sekarang.

H. Penutup

Berbagai organisasi masyarakat sipil Islam telah berkembang dan ikut andil dalam kehidupan demokrasi Indonesia. Dapat dilihat bahwa organisasi ini berkembang dan dari sisi jumlah bertambah banyak terutama setelah reformasi politik dilakukan di Indonesia, menyusul jatuhnya Orde Baru. Hadirnya organisasi masyarakat sipil Islam besar masih terasa dominan dan merekalah yang seolah merepresentasikan masyarakat sipil Islam. Mereka dominan karena sudah *settled* dan terlibat secara langsung dalam kehidupan politik sejak lama sehingga seolah menjadi wakil masyarakat sipil Islam tadi.

Sesuai dengan karakternya sebagai organisasi Islam, mereka sejak awal berjuang atau memperjuangkan apa yang disebut politik Islam. Secara sederhana bisa dikatakan bahwa perjuangan ini dimaksudkan untuk kepentingan umat Islam, meskipun dalam beberapa hal bisa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menjadi sangat partikular untuk kelompok tertentu, yakni kelompok mereka yang menganut ideologi tertentu. Akan tetapi, persaingan atau bahkan benturan dengan kalangan sekuler yang dipimpin oleh penguasa telah menyebabkan mereka secara politik berubah. Politik Islam bukan lagi menjadi tujuan atau media perjuangan mereka karena dalam hal ini perjuangan politik mereka lebih diarahkan untuk membangun bangsa dan mempertahankan pluralisme atau kebinekaan bangsa ini.

Meskipun umat Islam berkembang makin religius dalam arti komitmen keberislaman mereka menguat dengan cara mengaplikasikan norma Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka, politik Islam tidaklah menjadi tujuan mereka. Harus diakui bahwa situasi penguatan keagamaan ini berpengaruh pada sebagian organisasi masyarakat sipil Islam untuk kembali kepada prinsip memperjuangkan politik Islam. Meskipun demikian, momen demokratisasi yang membuka kebebasan ini hanya sekadar berpengaruh atau menyentuh kesadaran Islam mereka untuk jangka waktu singkat. Bisa dilihat begitu demokratisasi dilakukan, menyusul jatuhnya Orde Baru, banyak partai Islam didirikan, termasuk oleh para tokoh organisasi Islam besar. Hanya saja, meskipun berlabel Islam, mereka dalam perkembangannya mengarahkan politik mereka untuk memperjuangkan kepentingan bangsa secara keseluruhan. Oleh karena itu, semangat berislam yang mereka tunjukkan tidak serta merta sebagai pertanda keinginan mereka memperkuat politik Islam. Dalam kehidupan organisasi masyarakat sipil Islam itu sepertinya sudah tidak ada keinginan untuk menjadikan Islam sebagai dasar Negara. Semangat mereka, termasuk kerasnya semangat yang diperlihatkan oleh ormas, seperti FPI hanya dimaksudkan untuk menerapkan nilai-nilai Islam untuk perbaikan bangsa Indonesia karena nilai-nilai Islam tersebut secara umum tidak bertentangan dengan kehidupan masyarakat sekuler. Memang harus diakui ada dua organisasi masyarakat sipil Islam, yaitu HTI dan MMI, yang secara tegas berjuang untuk mendirikan khilafah. Namun seperti terbukti, ide ini tidak diterima masyarakat Islam sendiri, dan HTI dibubarkan pemerintah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dengan demikian, perkembangan organisasi masyarakat sipil Islam ini cukup positif untuk kemajuan bangsa Indonesia. Demokratisasi telah memberi ruang pergerakan untuk siapa saja sebagai media perjuangan mereka. Perkembangan masyarakat sipil Islam yang sehat tentu saja akan memperkuat demokrasi itu sendiri karena mereka adalah aset bangsa yang akan ikut berperan dalam politik demokrasi yang dibangun bersama. Catatan penting yang perlu diingat adalah bahwa perkembangan organisasi masyarakat sipil ini tidak mudah dan mereka selalu terhambat dengan tidak dimilikinya pendanaan yang memadai.

Daftar Referensi

Adeney-Risakotta, B. (2018). *Living in a Sacred Cosmos: Indonesia and the future of Islam*. Yale University Southeast Asia Studies.

Almond, G. A. (1988). The return to the state. *American Political Science Review*, *82*(3), 853–874. https://doi.org/10.2307/1962495

Anam, C. (1985). *Pertumbuhan dan perkembangan NU.* Jatayu.

Bayat, A. (2013). *Post-Islamism: The many faces of political Islam*. Oxford University Press.

Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics.* The ethics and public policy center.

Bourchier, D. M. (2019). Two decades of ideological contestation in Indonesia: From democaratic cosmopolitanism to religious nationalism. *Journal of Contemporary Asia*, *49*(5), 713–733. https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620

Bruinessen, M. (Ed.). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn"*. Institute of Southeast Asian Studies.

Crouch, H. (1980). The New Order: The prospect for political stability in Indonesia. In J.J Fox (eds), *Indonesia: Australian perspective*. Research School of Pacific Studies.

Elson, R. E. (2009). Another look at the Jakarta charter controversy of 1945. *Indonesia, 88*, 105–130. http://www.jstor.org/stable/40376487

Fealy, G. (2003). *Ijtihad politik ulama: Sejarah NU 1952–1967*. LKIS.

Fealy, G. (2020). Jokowi's Repressive Pluralism. *East Asia Forum* (27 September)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Feith. H., & Castle, L. (Ed.). (1970). *Indonesian political thinking, 1945–1965*. Cornell University Press.

Fogg, K. W. (2012). *The fate of Muslim nationalism in independent Indonesia*. [Disertasi tidak diterbitkan]. Yale University.

Geertz, C. (1965). *The social history of an Indonesian town*. The MIT Press.

Habermas, J. (1961). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of borgeouis Society*. MIT Press.

Habermas, J. (2008, June 18). Notes on a post-secular society: Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference. *Signandsight.com*. http://www.signandsight.com/features/1714.html.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Pricenton University Press.

Hefner, R. W. (2019). Whatever happened to civil Islam? Islam and emocratization in Indonesia, 20 years on. *Asian Studies Review. 43*(3), 375–396. https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865

Ismail, F. (1995). *Islam, politics and ideology in Indonesia: A study of the process of Muslim acceptance of Pancasila*. [Disertasi, McGill University]. eScholarship@McGill. https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/2801ph921

Liddle. W., & Muzani. (2013). From transition to consolidation. Dalam Künkler, Mirjam, & Alfred Stepan, (eds). *Democracy and Islam in Indonesia*. Columbia University Press.

Rumah Pintar Pemilu. (2019, 13 Mei). *Rekapitulasi hasil penghitungan perolehan suara tingkat Provinsi Banten Pemilu tahun 2019*. https://rpp-kpubanten.id/suara/dprd

Robertson, R., & Chirico, J. (1985). Humanity, globalization, and worldwide religious resurgence: A theoretical exploration. *Sociological Analysis*, *46*(3), 219–242. https://doi.org/10.2307/3710691

Turmudi, E. (2016). Islamic politics in contemporary Indonesia. *International Journal of Political Studies, 2*(3), 1–9.

Turmudi, E. (2018). Religion in current Indonesian politics: puritan Islam vis-à-vis secular nationalist. *Humanities and Social Sciences Review*, 08(02): 639–650

Tocqueville, A. (1956). *Democracy in America (1835)*: Vintage Books.

Weber, M. (1930). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (Talcott Parsons Penerj.). George Allen and Unwin.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB II

Civil Islam di Cirebon Raya: Catatan Pengamatan terhadap Islam dan Demokrasi

Cahyo Pamungkas & A. Syatori

Tulisan ini merujuk pada Hefner (2000), berawal dari pertanyaan sejauh mana praktik sosial politik organisasi-organisasi masyarakat sipil Islam cenderung memperkuat nilai-nilai demokrasi dan kewargaan ataukah malah melemahkan. Tentunya beberapa tahun setelah tulisan Hefner beberapa sarjana dalam kajian Islam telah banyak menjelaskan bahwa Indonesia sedang mengalami fenomena *conservative turn* (belokan konservatif), yaitu pergeseran menuju sikap dan praktik serta orientasi keagamaan yang semakin konservatif (Bruinessen, 2013). Pandangan lain melihat bahwa sesungguhnya yang terjadi bukan lah *Islamic turn,* tetapi *illiberal turn* (Hadiz, 2017), yaitu meningkatnya politik populis yang melemahkan nilai-nilai demokrasi liberal, seperti kesetaraan dan penghormatan terhadap hak-hak kelompok minoritas. Selain itu, tulisan Mietzner et al. (2018) menunjukkan bahwa merujuk

C. Pamungkas & A. Syatori
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: cahyopamungkas@gmail.com

© 2024 Editor & Penulis

Pamungkas, C. & Syatori, A. (2024). *Civil Islam* di Cirebon Raya: Catatan pengamatan terhadap Islam dan demokrasi. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (45–80). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c929
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pada aksi 212 yang terjadi pada 2016, fenomena yang terjadi bukanlah semakin menguatnya konservatisme agama atau meningkatnya ekspresi ketidakadilan yang mendorong sikap intoleran, akan tetapi mobilisasi politik oleh elite yang dimungkinkan oleh sistem politik demokrasi dengan memanfaatkan aspirasi marjinalisasi umat Islam di Indonesia.

Terlepas dari benar atau tidak tepatnya istilah tersebut, pertanyaannya adalah sejauh mana praktik keagamaan yang konservatif tersebut diikuti oleh menguatnya Islamisme atau Islam politik dan seberapa jauh praktik tersebut akan mengancam nilai-nilai *civil Islam* (sipil Islam)? Apabila kita merujuk pada Bassam Tibi (2016), Islam adalah agama, dasarnya adalah akhlak atau moralitas dan kesadaran ketuhanan atau spiritualitas. Tujuan yang ingin dicapainya adalah kebenaran dan keadaban. Moto perjuangannya adalah "*Rahmatan lil 'alamiin*", atau "rahmat bagi semesta alam". Sementara itu, Islamisme adalah gerakan sosial politik, dasarnya adalah emosi sosial dan kesadaran kelompok. Tujuan yang ingin dicapainya adalah kemenangan dan kekuasaan politik. Moto perjuangannya adalah "'*Izzul islam wal muslimin*", atau "kejayaan Islam dan kaum muslimin". Dalam penjelasan Bassam Tibi, ada kelompok orang yang tidak dapat membedakan antara Islam dan Islamisme, yaitu mereka yang mengidap islamofobia dan kelompok menganut Islamisme itu sendiri. Sementara itu, Esposito (2000) menjelaskan bahwa kelompok Islam politik dapat dikenali dari ciri-cirinya, misalnya memiliki pandangan bahwa Islam mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat secara komprehensif termasuk dalam ideologi politik. Sebagai akibatnya, kelompok ini menolak ideologi yang didasarkan atas nilai-nilai sekularisme dan materialisme Barat. Negara, bangsa, dan sistem politik demokrasi juga termasuk dua hal yang ditolak oleh kelompok Islam politik karena mendasarkan pada ideologi Barat. Islam politik menggunakan Islam sebagai instrumen untuk melakukan perubahan sosial, bahkan termasuk dengan cara-cara kekerasan. Kelompok ini menghendaki kebangkitan atau *revivalisme* Islam melalui pembentukan organisasi yang ideologis, solid, militan, dan terlatih.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Jika kita bertolak dari dua pandangan di muka maka ciri-ciri Islam politik yang lebih sesuai dengan situasi di Indonesia adalah pandangan yang menganggap bahwa Islam adalah agama yang sempurna mengatur semua aspek kehidupan bermasyarakat dan bernegara, serta upaya-upaya menegakkan kembali kejayaan Islam di masa lalu termasuk mengampanyekan Islam yang puritan. Jika menggunakan definisi yang lebih longgar, nampaknya gerakan Islam politik atau yang sering disebut dengan Islamisme masih cukup kuat di Cirebon. Studi sebelumnya mengenai gerakan Islam politik di Cirebon telah banyak dilakukan. Salah satunya adalah studi Eko (2011) mengenai fenomena radikalisme di kalangan generasi muda di daerah tersebut. Artikelnya menjelaskan bahwa serangan bom bunuh diri di Masjid Adz-Dzikro Kompleks Mapolresta, Cirebon, pada 15 April 2011 lalu dilakukan oleh salah seorang yang masih remaja, Muhammad Syarif Astanagarif. Jumlah korban luka ledakan bom bunuh diri di masjid tersebut mencapai 28 orang, termasuk Kapolresta Cirebon AKBP Herukoco dan sejumlah perwira polisi lainnya.

Islamisme juga ditengarai oleh munculnya gerakan-gerakan yang bertujuan untuk membela Islam sebagai sebuah komunitas sosial dan politik dari ancaman kelompok agama lain. Hal tersebut dapat dilihat dalam munculnya Gerakan Anti Pemurtadan dan Aliran Sesat (GAPAS). Menurut Eko (2011), ancaman dan intimidasi terhadap kelompok Kristen di kota ini dilakukan oleh GAPAS yang ingin menjaga akidah umat Islam dari upaya misonaris atau zending Nasrani dan memurnikan ajaran Islam dari aliran-aliran yang dianggap menyimpang, seperti Ahmadiyah dan Syiah.

Meskipun banyak pesantren besar dan sudah berusia puluhan tahun serta mengakar di masyarakat Kabupaten Cirebon, seperti Buntet, Babakan, dan Ciwaringin, tetapi pesantren-pesantren moderat ini berada di wilayah pinggir jika dilihat dari Kota Cirebon. Pengaruh dan kekuatan pesantren tersebut tidak cukup kuat sehingga menyebabkan kelompok GAPAS dan juga terjadinya aksi teror di Mapolresta Cirebon itu terjadi. Selain itu, daerah ini telah mengalami krisis figur tokoh Islam setelah meninggalnya Kiai Fuad Hasyim dari Ciwaringin

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan Kiai Abdullah Abbas yang dari Buntet yang karismatik dan sangat dihormati oleh masyarakat Muslim Cirebon Raya.

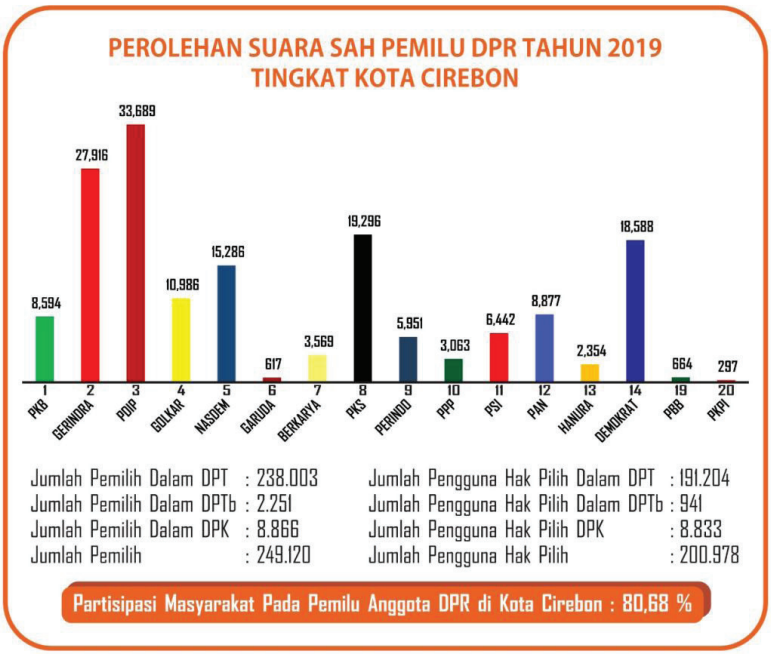
Berbeda dengan tulisan Eko (2011), tulisan ini bermaksud untuk menarasikan kembali konsepsi berpolitik menurut kelompok-kelompok komunitas Muslim dan menjelaskan mengapa hanya sebagian kecil dari mereka yang mendukung Islamisme dan sebagian besar menolaknya. Tulisan ini bersumber dari hasil observasi singkat dan wawancara terhadap beberapa tokoh masyarakat Muslim di Cirebon Raya terkait dengan konsepsi berpolitik ormas-ormas Islam.

A. Dinamika Politik di Cirebon

Salah satu ukuran untuk melihat dinamika politik adalah dengan melihat hasil pemilihan umum yang telah dilakukan beberapa kali sejak 1955. Jika dilihat dalam Pemilu 1955, Masyumi (1,8 juta suara) dan PNI (1,5 juta suara) merupakan dua partai politik terbesar, sedangkan PKI menempati urutan ketiga dengan 739 ribu suara dan NU urutan keempat 645 ribu suara. Secara umum, orientasi politik mendukung negara Islam atau gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) cukup signfikan di Provinsi Jawa Barat. Namun, jika kita melihat masing-masingnya, kabupaten dan kota tidak memiliki pola yang sama dengan realitas di provinsi. Misalnya, dalam Pemilu 1955 di Kota Cirebon, PKI memperoleh suara terbanyak (12.665 suara), disusul oleh PNI (9.536 suara), Masyumi (6.255 suara) dan NU (5.838 suara).

Berbeda dengan Kota Cirebon, suara hasil Pemilu 1955 di Kabupaten Cirebon dikuasai oleh Partai NU (104.520 suara), disusul oleh PKI (70.143 suara), PNI (63.720 suara), dan Masyumi (46.261 suara). Sedangkan di Kabupaten Kuningan dan Majalengka, PNI menempati suara teratas yang diikuti oleh Masyumi, PKI dan NU. Sementara itu, di Kabupaten Indramayu, Masyumi menempati suara terbanyak. Dengan demikian, Cirebon raya memiliki perbedaan demografi politik antara satu kabupaten dengan kabupaten yang lain. Jumlah pesantren yang cukup banyak di Kabupaten Cirebon membuat daerah ini menjadi basis Partai NU pada Pemilu 1955. Sementara itu, Kota Cirebon merupakan basis kuat PKI, sedangkan Kuningan dan Majalengka adalah PNI, dan Masyumi menang di Indramayu.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sumber: KPU (2019)

Gambar 2.1 Perolehan Suara Sah Pemilu DPR 2019 Kota Cirebon

Dalam perpolitikan Kota Cirebon pada masa kini, dalam Pemilu DPR RI 2019, PDIP, Gerindra, dan Partai Demokrat meraih suara terbanyak. Sedangkan Partai Gerindra, PDIP, dan Partai Demokrat meraih jumlah suara terbanyak dalam Pemilu DPRD Kota 2019. Kemudian disusul oleh Partai Nasdem, Golkar, PKS, PAN, dan PKB. Dengan demikian, mayoritas anggota DPRD merupakan partai-partai nasionalis, seperti Gerindra, PDIP, Demokrat, Nasdem, dan Golkar. Sementara itu, partai-partai berbasis masa Islam, seperti PKS, PAN, dan PKB tidak menjadi partai menengah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sumber: KPU (2019)

Gambar 2.2 Perolehan Suara Sah Pemilu DPRD 2019 Kota Cirebon

Hal ini menunjukkan meskipun mayoritas warga Cirebon adalah Muslim, tetapi mereka adalah Muslim nasionalis yang cenderung sekuler atau memisahkan agama dengan politik sebagaimana penduduk Muslim lainnya di Pulau Jawa. Mayoritas penduduk di Kota Cirebon memiliki afiliasi, baik secara kultural atau organisasional dengan NU sehingga setiap calon wali kota selalu berasal dari latar belakang NU atau teridentifikasi dengan NU. Menurut M dalam wawancaranya, fenomena perpolitikan di Kota Cirebon adalah miniatur dari politik nasional yang sekuler dan dikuasai oleh oligarki politik (M, Wawancara, 21 November, 2020). Meskipun masyarakat Kota Cirebon dan sekitarnya memiliki kultur budaya keraton dan Islam, sedikit sekali parpol Islam memiliki kursi di DPRD. Hal ini disebabkan oleh kultur atau nilai-nilai ke-Islaman-an belum mendarah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

daging di masyarakat, misalnya bahwa masyarakat belum mengikuti semua fatwa ulama. Kebanyakan praktik kultural di akar rumput dan elite masih diwarnai oleh kuatnya mistiskisme, sedangkan santri pada umumnya hanya mengikuti sikap dan perilaku kiai-nya.

Informan tersebut mengatakan bahwa kesalehan, ketaatan beragama, atau idealisme bukan aspek yang menentukan dalam politik di daerah ini. Memenangkan pemilihan kepala daerah banyak ditentukan oleh penguasaan sumber daya baik material maupun jaringan sosial. Misalnya, untuk menjadi walikota bukan hal yang sulit, cukup menguasai jumlah suara di 3 kecamatan dari 5 kecamatan. Oleh karena itu, dalam satu kecamatan, calon perlu menghitung berapa uang yang diperlukan untuk biaya politik. Pada pilkada terakhir Bamunas, pengusaha pemilik Grage Mall dan Grage Hotel serta masjid hijau dikalahkan oleh Nasirudin Asis Umar, seorang pengacara (Demokrat) yang berpasangan dengan Etty Herawati (Nasdem). Meskipun Partai Nasdem dan Demokrat memiliki posisi politik yang berbeda di tingkat nasional, yang pertama adalah pendukung rezim Joko Widodo, sedangkan yang kedua merupakan partai oposisi, namun di Cirebon keduanya dapat membentuk suatu aliansi politik.

Dalam setiap pemilihan umum baik pada tingkat nasional, provinsi, maupun kabupaten atau kota, pesantren selalu diperhitungkan secara politik. Kekuatan pesantren adalah pada jaringan alumninya bukan pada jumlah siswanya sehingga dapat digunakan sebagai modal dalam kontestasi politik. Politik yang terjadi adalah transaksional, yaitu jika ada calon wali kota/bupati/gubernur yang potensial untuk menang, partai politik atau kelompok kepentingan akan mengeluarkan dana untuk membiayai kampanye calon tersebut. Setelah calon tersebut menang dan terpilih menjadi bupati, misalnya maka dia akan mengembalikan dana kampanye dengan memberikan konsesi kepada partai politik atau kelompok kepentingan yang mendukungnya tadi.

Berbeda dengan Kota Cirebon, pada DPRD Kabupaten Cirebon hasil Pemilu 2019 jumlah anggota dari PKB menempati suara paling besar, yaitu 10 orang, disusul oleh PDIP (8 orang), Golkar (7 orang),

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Gerindra (7 orang), Nasdem (7 orang), PKS (6 orang), Demokrat (4 orang), dan Hanura (1 orang). Jumlah suara PKB yang signifikan diduga terkait dengan banyaknya pondok pesantren besar di daerah ini, seperti Buntet dan Ciwaringin. Mereka memiliki jaringan alumni dengan sejumlah pesantren lainnya dan kebanyakan berada di daerah perdesaan yang memiliki populasi yang sangat besar (M, Wawancara, 21 November, 2020).

Sementara itu, di Kabupaten Kuningan, PDIP meraih suara terbanyak dan memiliki wakil paling banyak di DPRD Kuningan, yaitu 9 orang. Disusul oleh PKS (7 orang), Gerindra (7 orang), PKB (6 orang), Golkar (5 orang), PAN (5 orang), Demokrat (5 orang), PPP (4 orang), Nasdem (1 orang), dan PBB (1 orang) (DPRD Kabupatan Kuningan, 2021) Basis suara partai-partai politik Islam, seperti PKS, PAN, PBB berpusat di Kecamatan Cilimus, Jalaksana, Kuningan, dan Dharma. Selama ini, bupati paling banyak juga berasal dari PDIP, salah satunya yang paling terkenal karena membangun jalan aspal sampai ke pelosok-pelosok kampung, adalah Aang Hamid Sugandi (menjabat pada 2003–2008 dan 2008–2013). Aang Hamid Sugandi kemudian diteruskan oleh istrinya, Utje Hamid Suganda (2013–2016) pada periode selanjutnya dan sekarang di periode keempat PDIP diteruskan oleh Acep Purnama.

B. Konsep dan Praktik Berpolitik

Bagian ini akan membahas mengenai pandangan beberapa informan dan studi-studi terkait yang berkaitan dengan konsep dan praktik berpolitik gerakan-gerakan Islam di Cirebon dan sekitarnya. Berikut ini, kategori yang digunakan mengikuti istilah yang selama ini populer dalam kajian Islam, yaitu 'Islam politik', yang merujuk pada organisasi masyarakat sipil Islam yang berjuang untuk mencapai kejayaan dan kemenangan Islam dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Kategori yang lain adalah 'Islam moderat', merujuk pada organisasi masyarakat sipil Islam yang lebih berorientasi pada Islamisasi budaya masyarakat daripada menguasai politik formal.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1. Islam Politik di Cirebon

Salah seorang informan yang diwawancarai dalam kajian ini, salah seorang Ketua Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Cirebon, Y mengatakan bahwa Islamisme di Cirebon tidak berbeda dengan pada tingkat nasional, yakni lebih banyak dipengaruhi oleh Ikhwanul Muslimin yang selanjutnya disingkat dengan IM. Menurutnya, IM di Indonesia terdiri dari Harakat Assidiyah (garis keras), yaitu Abu Bakar Baasyir dan Tarbiyah (jalur pendidikan), yaitu Jafar Umar Thalib (JUT). Informasi yang diberikan Ketua PCNU ini bertolak belakang dengan tulisan Maulana (2019) yang menjelaskan bahwa JUT pernah mengagumi gerakan IM. Namun, perjumpaannya dengan para pendakwah salaf membuatnya berubah memusuhi gerakan IM. Salafy, nama majalah yang dipimpinnya, menjadi mercusuar dari dakwah salaf dan tidak memiliki keterkaitan dengan gerakan IM (Maulana, 2019).

Pada 1928, IM berdiri di Ismailiah, Mesir, untuk merespons kemerosotan politik umat Islam pasca runtuhnya Dinasti Usmani, kekalifahan Islam terakhir, dengan menawarkan solusi penyatuan kaum muslimin dan pembentukan negara berbasis Islam yang kafah. Dalam perkembangannya, para pemimpin dan penganut IM banyak mengalami persekusi karena dianggap ingin mengganti Mesir yang nasionalis dan demokratis menjadi negara Islam. Namun, gerakan ini justru mampu tumbuh dan berkembang hingga ke luar Mesir. Melalui para mahasiswa dari negara-negara yang penduduknya beragama Islam yang sedang belajar di Timur Tengah, pemikiran IM berkembang melalui indoktrinasi yang sistematis dan rapi (Makhsun, 2020).

Dalam panggung politik Indonesia, IM dapat dilihat pada Partai Keadilan atau sekarang bernama Partai Keadilan Sosial (PKS). M. Imdadun Rahmat dalam buku *Ideologi politik PKS: Dari masjid kampus ke gedung parlemen* (2008) mengatakan bahwa PKS menggunakan IM sebagai referensi utama gerakan politiknya, termasuk mengadopsi pemikiran Hasan Al-Banna dan Sayyid Qutb, metode dakwahnya, dan strategi meraih dukungan massa. Menurut Ketua PCNU Kota Cirebon, Sayap IM di kota ini dapat dilihat pada Ikatan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dai Indonesia (IKADI). Namun, sayangnya klaim ini belum didukung dengan temuan-temuan empiris di lapangan selama observasi. Mungkin saja kebanyakan anggota IKADI di kota ini banyak yang menjadi simpatisan atau anggota PKS. Namun, sebuah sumber di media sosial menyebutkan bahwa "IKADI berkepentingan agar Islam berkembang di Indonesia adalah yang *rahmatan lil alamiin*. Islam yang dampaknya langsung terasa bagi semua masyarakat Indonesia sebagai rahmat." (Rasi, 2018).

Islamisme IM menurut pandangan Ketua PCNU berawal dari sejarah terbunuhnya Kalifah Ali bin Abi Thalib. Pembunuh Khalifah Ali adalah bukan orang kafir, tetapi orang yang saleh luar biasa, hafiz Al-Qur'an, rajin salat malam dan puasa sunah, yang bernama Abdul Rahman bin Mulzam. Ia berpendapat bahwa Ali dibunuh karena Ali selalu menyelesaikan masalah dengan cara bermusyawarah yang tidak diatur dalam Al-Qur'an, di mana diyakini olehnya '*barang siapa yang tidak menggunakam hukum Allah maka dia termasuk orang yang dholim, fasiq, dan halal darahnya*'. Penafsiran terhadap jihad yang salah sudah dimulai oleh Abdul Rahman bin Mulzam. Oleh karena itu, kalangan Muslim terutama nahdiyin berdakwah agar kita tidak menganut penafsiran Islam seperti di atas. Pesan yang disampaikan adalah konsepsi dan praktik politik kelompok Islam moderat pada umumnya bersifat kontekstual dan mengedepankan musyawarah dan kerukunan antarumat beragama. Menurut Prof. Endang Turmudi—mantan Sekjen PBNU—pandangan ini *mainstream* di kalangan NU pada masa periode kepemimpinan K.H. Abdurrahman Wahid dan sesudahnya. Namun, konsepsi ini belum menjadi dominan semasa Partai NU pada 1952–1959 yang bersama-sama Partai Masyumi memperjuangkan Islam sebagai dasar negara (Endang Turmudi, wawancara, 31 Maret, 2021).

Adapun Front Pembela Islam (FPI), menurut banyak informan, jumlah pendukungnya tidak signifikan di Kota Cirebon karena basis kultural NU yang sangat kuat sehingga masyarakat memiliki pertimbangan untuk tidak mendirikan atau bergabung dengan FPI (MA, wawancara, 21 November, 2020). Namun, meskipun pendukung

Buku ini tidak diperjualbelikan.

FPI dan HTI tidak signifikan di kota ini, Ketua PCNU mengeklaim adanya jaringan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang cukup kuat walaupun tidak dapat dilihat secara fisik, baik anggota-anggotanya maupun kegiatannya. Pengaruh MMI dapat dilihat dalam, misalnya, aksi demonstrasi menolak Rancangan Undang-Undang Hubungan Industrial Pancasila (RUU HIP) yang pernyataannya dibacakan di DPRD Kota Cirebon. Dalam pernyataan tersebut, terdapat pernyataan mendukung khilafah. Oleh karena itu, PCNU Kota Cirebon melaporkan tiga orang anggota DPRD kota yang menerima para demonstran. Namun, Kapolres berusaha mengeluarkan SP3 (Surat Perintah Penghentian Penyidikan) terhadap ketiga tersangka tersebut. PCNU mengangkat kasus ini ke Polda Jabar dan mengusulkan menambah tiga saksi ahli selain hukum pidana dan agama.

Menurut Ketua PCNU Kota Cirebon, pendukung dari gerakan MMI adalah Pesantren Al-Manar Kota Cirebon. Sumber dari media sosial daring menunjukkan bahwa Gerakan Penegak Syariat dan Al-Manar melakukan demonstrasi yang menuntut pembubaran Nurul Quran Weru, Cirebon pada 2015, yang dianggap sesat. Hal ini mengakibatkan sekitar 90 santri perempuan merasa ketakutan dan kegiatan pesantren menjadi lumpuh (Omen, 2015). Sebelumnya, keduanya juga berupaya menutup Yayasan Al-Magfurlah Klayan, Cirebon, yang dituduh mengajarkan aliran sesat sehingga harus menghentikan kegiatannya. Menyikapi hal tersebut, pada 2015, Keluarga Besar Nahdlatul Ulama Cirebon (KBNU Cirebon) berkumpul di pondok pesantren Salafiyyah, Desa Bode Lor, Kecamatan Weru, Kabupaten Cirebon, mengeluarkan pernyataan sikap agar Al-Manar dan GAPAS menghentikan aksi kekerasannya untuk menutup Pesantren Nurul Quran (Omen, 2015).

Al-Manar kemudian juga dituduh di media sosial sebagai pendukung Gerakan Islamic State in Iraq and Syiriah (ISIS) karena memiliki simbol-simbol yang mirip. Oleh karena itu, Al-Manar menjelaskan melalui konferensi pers pada 11 Agustus 2014 yang di antaranya dapat dijelaskan sebagai berikut (Panjimas.com, 2014):

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1) Pertama, Al-Manar merupakan kepanjangan dari Aliansi Masyarakat Nahi Munkar, gabungan yang bersifat terbuka dari berbagai elemen masyarakat, baik secara atas nama perorangan, Dewan Kesejahteraan Masjid (DKM), kelompok atau majelis, dan lembaga atau ormas, untuk menegakkan kewajiban ibadah nahi mungkar di lingkungan masyarakat.
2) Kedua, Al-Manar terbentuk sejak Oktober 2011 oleh beberapa aktivis amal nahi mungkar di Cirebon, yang lebih dahulu berdiri sebelum deklarasi ISIS di Timur Tengah dan memiliki tujuan yang berbeda dengan ISIS.
3) Ketiga, bendera ataupun panji-panji hitam maupun putih '*Laa Ilaaha Illallah, Muhammad Rasulullah*' bukan hanya bendera ISIS, tetapi juga merupakan bendera Rasullulah. Bendera ataupuan panji-panji tersebut merupakan simbol Islam dan muslimin, simbol kehormatan Islam dan muslimin, dan termasuk pusaka wasiat warisan rasulullah, seperti mushaf Al-Qur'an, Ka'bah, azan, dan masjid. Argumentasinya, setiap muslim wajib dan berhak untuk membela simbol-simbol Islam tersebut, memuliakannya, mengajarkannya, dan menjaga kehormatannya.
4) Keempat, merupakan kemungkaran serta fitnah jahat bagi yang menyatakan dan memperlakukan simbol-simbol kehormatan Islam, seperti bendera tauhid tersebut dengan stigma dan perlakuan sebagai bukti kejahatan.
5) Kelima, adanya aktivis atau mantan aktivis Al-Manar, para simpatisan, baik pribadi atau kelompok, yang berangkat ke luar negeri baik ke Suriah, Palestina, Yaman, Saudi, Mesir atau manapun, untuk keperluan keluarganya, pendidikan agama, ekonomi, ataupun sosial kemanusiaan yang dilakukan atas nama pribadi.
6) Keenam, adanya kegiatan Al-Manar membina pemudanya untuk olahraga dan baris-berbaris adalah sebagai upaya menghidupkan syiar sifat "*Basthotan Fil Ilmi wal Jismi*" (kuat dalam ilmu dan jasmani) serta syariat membina ketertiban, kedisiplinan, kerapian barisan yang diajarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah sehingga

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka dapat mengatasi dan mengantisipasi brutalisme para pelaku kejahatan.

7) Ketujuh, tudingan dan tuduhan bahwa selama ini dalam amal kegiatan nahi mungkarnya Al-Manar bersikap anarkis serta membuat resah masyarakat, menyampaikan pernyataan fitnah sarat indikasi kebencian subjektif dari kenyataan. Hingga saat ini banyak masyarakat yang berterima kasih atas dampak menurunnya kriminalitas karena berkurangnya peredaran miras dan narkoba.
8) Kedelapan, Khilafah Islamiyyah merupakan sistem kepemimpinan politik dan pranata kehidupan dunia secara Islami Kaffah dalam segala bidang peradabannya. Berkaitan dengan hal Khilafah ini maka Al-Manar berpendapat sebagaimana banyak ulama bahwa deklarasi Khilafah ISIS belum memenuhi syarat, prosedur, dan adab yang mencukupi sehingga Al-Manar tidak menyetujui ISIS.

Sementara itu, GAPAS merupakan singkatan dari Gerakan Penegak Syariat yang diketuai oleh Andi Mulya. Aksi yang dilakukan oleh GAPAS mencakup pengusulan Perda Antimiras Kota Cirebon, pengusulan penghapusan larangan memakai jilbab di Geeta International School, serta *sweeping* dan penggerebekan terhadap kelompok yang dianggap sesat. Sebuah sumber di media sosial, IslamPres.com menyebutkan bahwa Andi Mulya ketua Ormas Al-Manar dan anggota Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI) bersama Agung Nur Alam, Ketua Jamaah Ansorut Syariah (JAS) Cirebon ditangkap Polisi pada 2019 karena tindak pidana konten media sosial yang provokatif, bukan terorisme (Ciremaitoday, 2019). Agung Nur Alam berasal dari Kota Cirebon dan berusia 33 tahun pada saat ditangkap.

Temuan ini mendukung tulisan Suhanah (2014) yang mengatakan bahwa hampir semua gerakan keagamaan Islam 'radikal' berupaya untuk menegakkan syariat Islam dan amar makruf nahi mungkar. Suhanah (2014) mencontohkan bahwa Gerakan Pagar Aqidah (GARDAH), Forum Ukhuwah Islamiyah (FUI), dan Front Pembela Islam (FPI) mengatakan "kami hanya menginginkan masyarakat yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Islami dan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar". Ia menyebutkan bahwa ormas-ormas ini menekankan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bersyariat.

Ketua PCNU mengeklaim bahwa baik MMI maupun GAPAS memiliki afiliasi dengan Masjid At-Taqwa Kota Cirebon. Namun, informasi ini tidak dapat diverifikasi kebenarannya dan lebih menunjukkan adanya kontestasi antara elite PCNU dan elite pengelola Masjid Raya Kota Cirebon. Observasi penulis di Masjid Raya Kota Cirebon menunjukkan bahwa materi kotbahnya sangat jauh dari topik Islam politik atau terkait dengan kejayaan dan kemenangan Islam. Bahkan, mengajak umat Islam untuk menghindari penggunaan nilai-nilai kekerasan meskipun ikut merasa emosional dengan peristiwa penayangan kartun yang menghina Nabi Muhammad di Majalah Charlie Hebdo di Prancis.

Namun sayangnya, penelitian ini tidak sempat melakukan wawancara dengan Pimpinan PKS Kota Cirebon, namun dengan salah seorang dosen IAIN Syekh Nurjati (Wawancara dengan MA, 21 November 2020), yang merupakan aktivis gerakan tarbiyah di Cirebon pada 1998. Informan ini pernah mengikuti kursus bahasa Arab di Universitas Ibnu Suud Libya dan mendapatkan *fellowship* kebudayaan dari Universitas Ulumul Quran Madinah. Pada masa mudanya, pernah aktif dalam Lembaga Dakwah Kampus (LDK) IAIN Cirebon dan bergabung dalam Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) Kota Cirebon.

Informan ini, MA, juga menyampaikan bahwa pada 2017, pernah mengundang anggota DPR dan pemimpin PKS (FH) untuk berceramah di aula IAIN Cirebon. Namun, beberapa organisasi kemasyarakatan Islam di kota ini menekannya untuk membubarkan acara tersebut. Setelah pelantikan Joko Widodo sebagai Presiden pada tahun 2014, MA meninggalkan dunia politik karena praktik politik yang digunakan bersifat 'kasar' dalam arti menggunakan segala cara termasuk persekusi terhadap oposisi dan membungkam kebebasan berekspresi dari kelompok yang kritis terhadap rezim. MA kemudian memilih mengambil gerakan kultural dengan mengembangkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sekolah dasar peradaban global yang memfokuskan pada hafiz Al-Qur'an anak kelas VI SD.

Konsep berpolitik menurut Islam dalam pandangannya adalah praktik berpolitik ketika tidak didasari oleh motivasi dan kepentingan untuk memenuhi kebutuhan materialisme. Ulama atau kiai yang berpolitik seharusnya tidak didasarkan atas kebutuhan materiil, melainkan didasarkan atas idealisme dan nilai-nilai Islam, yaitu kebenaran dan moralitas serta untuk kemaslahatan umat. Contohnya adalah Buya Hamka saat siap dipenjara ketika berani mengkritik ketidakadilan yang dilakukan oleh Presiden Soekarno. Menurutnya, dalam Islam kita dapat mempelajari sejarah para imam. Imam Hanafi mengatakan bahwa rejeki dapat dicapai melalui tawakal, sedangkan Imam Syafii mengatakan bahwa rejeki dapat dicari dengan ikhtiar. Pada waktu itu, Imam Syafii membawakan makanan pada Imam Hanafi, dan ia mengatakan rejeki dapat dicapai dengan tawakal melalui ikhtiar.

MA menceritakan, pada waktu Khalifah Abu Bakar berkuasa, Umar mengatakan bahwa khalifah harus berhenti berdagang dan memusatkan pekerjaannya pada politik pemerintahan. Abu Bakar mempertanyakan bagaimana dia memberi nafkah pada keluarganya. Dalam menjawab hal tersebut, Umar mengusulkan agar khalifah digaji dengan menggunakan baitulmal agar khalifah konsentrasi mengurusi pemerintahan dan masyarakat. Juga menurut MA, Khalifah Umar bin Abdul Azis mengganti semua harta yang diambil oleh para khalifah terdahulu. Sebagai akibatnya, pendapatan negara menjadi berlipat dan pemberian semua zakat menjadi membingungkan karena tidak ada orang yang miskin. Khalifah kemudian membeli bibit pohon dan ditaburkan di pegunungan agar tumbuh. Jika umat Islam masih menggunakan politik berdasarkan materi, mereka dengan mudah akan dipecah belah dan diadu domba sesama umat Islam, dan selamanya tidak akan bersatu.

Kebanyakan kelompok Islam politik berprinsip bahwa demokrasi pada intinya adalah musyawarah, walaupun dilaksanakan secara tidak langsung. Oleh karena itu, demokrasi masih sesuai dengan prinsip-prinsip dalam Islam dan dapat diterima. Kepemimpinan dan politik

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk kemasalahatan umat dan moralitas menjadi lebih penting daripada demokrasi itu sendiri. Dinasti Umayyah hanya bertahan sampai 92 tahun dibanding Abbasiyah yang mencapai 600 tahun karena praktik politik yang kurang Islami. Misalnya, suksesi tidak lancar di mana raja yang berumur 12 tahun diangkat oleh Umayyah sehingga ia hanya menjadi boneka dari segelintir penguasa zalim.

Sekarang ini, tokoh sipil Islam yang kritis di Cirebon Raya yang dianggap cukup berpengaruh adalah dari Pesantren Al Bahjah yang diketuai oleh Yahya Zainul Maarif atau dipanggil Buya Yahya, seorang ulama muda, kelahiran 1973 dan lulusan dari lembaga pendidikan Islam di Yaman. Salah satu daya tariknya adalah ia memiliki sikap yang tegas dan kritis terhadap pemerintah seperti Ustad Abdul Somad. Setiap hari Minggu, Buya Yahya mengadakan pengajian rutin di mana para pesertanya mengantri parkir sepanjang 2 km; dengan antrian yang dipenuhi oleh mobil angkutan yang membawa masyarakat dari kampung-kampung ke pesantrennya.

Menurut keterangan dalam laman resminya, nama "Al-Bahjah" memiliki makna cahaya atau kemilau sinar. Pesantren ini diharapkan sesuai dengan namanya, yakni menjadi cahaya penerang bagi umat Islam. Kedatangan Buya Yahya ke Cirebon pada 2006 adalah untuk menjalankan misi Universitas Al-Ahgaff Yaman dalam rangka mendirikan kampus Universitas Al-Ahgaff di Indonesia. Namun, program tersebut gagal dan tidak dilanjutkan. Setelah itu, Buya Yahya meminta izin pada gurunya, Al-Habib Abdullah Bin Muhammad Baharun, untuk memulai dakwah di Cirebon. Pada 2007, Buya Yahya membuka majelis taklim di Kota Cirebon di beberapa masjid besar di Kota Cirebon dan sekitarnya. Upaya ini berkembang sehingga datanglah permintaan dari beberapa kelompok komunitas muslim untuk menyekolahkan anak-anaknya di tempat Buya Yahya.

Setelah Buya Yahya memiliki satu tempat tinggal lagi selain rumahnya sendiri, yaitu sebuah rumah kontrakan di daerah Karang Jalak Cirebon, beliau mulai menerima beberapa santri. Satu tahun kemudian, rumah tersebut semakin padat dengan santri. Oleh karena itu, para sahabat beliau mengupayakan tempat yang lebih ideal sebagai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lembaga Pengembangan Dakwah (LPD) Al-Bahjah, termasuk di dalamnya adalah Pondok Pesantren Al-Bahjah, yakni di Kelurahan Sendang, Kecamatan Sumber, Kabupaten Cirebon, sebuah lokasi pesantren di tengah sawah yang jauh dari pemukiman masyarakat. Setelah dua tahun, tepatnya Januari 2010, LPD Al-Bahjah beserta pesantren putra dan putri diresmikan oleh Al-Habib Abdullah bin Muhammad Baharun dari Yaman (Yayasan Al-Bahjah Cirebon, t.t.).

Buya juga mengajak debat pimpinan pesantren Assunah (*Salafi*/Wahabi) yang dipimpin Ustad Toharoh. Perseteruan antara NU dan *Salafi*/Wahabi bermuara pada tradisi ritual selamatan orang meninggal yang dilembagakan dan dikomodifikasi. Keduanya tetap berpegang pada pendiriannya masing-masing dengan referensi kitab-kitab yang dibaca. Kemudian, keduanya bersalaman dan berpelukan dan menyerahkan kebenaran pada pengikutnya. Demikian juga, Buya Yahya pernah berdebat dengan habib dari Cirebon, dan setelah itu mereka makan bersama di rumah Buya Yahya dan di rumah habib.

Pesantren Assunah Cirebon di Jalan Kali Tanjung beraliran *salafi non-jihadist*. Pesertanya menggunakan cadar dan celana di atas mata kaki dan berpemikiran Islam konservatif. Pelaku bom di Masjid Polres Cirebon tahun 2011 adalah Sarif Astanagarif, murid SMA 4 Cirebon di Jalan Perjuangan Kota Cirebon. Ia pernah menjadi anggota Rohis di SMA 4 dan pernah mendapatkan tutorial dari Pesantren Assunah Kota Cirebon. Memang pesantren ini mengajarkan *salafi non-jihadist*, namun cenderung mengarahkan umat berpikir dikotomis, yaitu benar-salah, hitam-putih, menjadi mudah ditransformasikan ke gerakan kekerasan.

Salah seorang informan (N, wawancara, 20 November, 2020) mengemukakan bahwa ketika isu terorisme muncul yang dihubungkan dengan cadar dan *salafi*, mereka bersifat akomodatif dengan rutin mengundang para pembicara dari Polres, Kodim, dan BIN sehingga tidak dicurigai. Dalam setiap pilkada, setiap calon juga berkunjung ke Assunah dan kemudian diberitakan di TV serta media massa. Walaupun *salafi non-jihadist* tidak berpolitik, mereka melakukan pendekatan terhadap siapapun kelompok yang berkuasa agar terus eksis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Menurut keterangan resmi dalam lamannya, Yayasan Assunah berdiri pada 1993, diinisiasi oleh sesepuh dakwah di Cirebon, seperti Ustaz Ali Hijrah (alm.), Agus Setiawan (alm.), dan Andi Sutoro (alm.). Yayasan ini bergerak dalam bidang dakwah, pendidikan, dan sosial. Yayasan ini memiliki visi membentuk masyarakat yang taat beribadah kepada Allah taala berdasarkan Al-Qur'an dan sunah, sesuai dengan pemahaman para Salaf As-Shalih. Pada awal berdiri, kegiatan yayasan ini hanya berkisar di halaqah-halaqah taklim dan pengajian rutin. Selain itu, ada pula kajian bahasa arab yang mulai diselenggarakan di beberapa tempat. Dalam perkembangannya, yayasan telah mendirikan TKIT pada 1995, SDIT pada 1996, dan MTs Assunah pada 2004 serta MA Assunah pada 2009. Yayasan ini juga memiliki pendidikan kaderisasi dari Program I'dad. Adapun program dakwah yang telah dilakukan Yayasan Assunnah adalah Kajian Ilmiyah Islam, Konsultasi Agama, Penyebaran Khatib Jumat dan Dai untuk pengajian, Buka Puasa Bersama, Pesantren Mahasiswa (PASMA), Radio Dakwah KITA FM dan masih banyak program lainnya. Adapun kegiatan sosial yang dimiliki di antaranya adalah penyembelihan hewan qurban, khitanan massal, donor darah dan baksos, penyaluran bantuan bencana alam, dan juga pembagian buku-buku keislaman untuk perpustakaan (Yayasan Assunah, t.t.).

Informan lainnya, MS, mantan Rektor Universitas Muhammadiyah Cirebon 2008–2010 (MS, wawancara, 23 November, 2020) menguatkan pandangan konsep politik yang tidak bermateri. Ia mengatakan dalam wawancaranya bahwa konsepsi politik umat Islam seharusnya berdasar pada prinsip antiriba, ekonomi Islam, dan politik persatuan Islam agar dapat mencapai kemenangan dan kejayaan Islam, seperti pada masa khilafah dan Cordoba. Umat Islam selalu kalah dalam politik di antara Blok Komunis dan Blok Barat karena tidak dapat mengatasi permasalahan dirinya sendiri, atau mudah dipecah-pecah olah kepentingan. Persatuan politik Islam dalam ekonomi dan politik diperlukan pada saat ini untuk kebangkitan, kemenangan, dan kejayaan Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari beberapa wawancara terhadap penggiat organisasi masyarakat sipil Islam yang selama ini dikenal sebagai "Islam politik" di Cirebon Raya dan literatur, dapat diketahui bahwa sejumlah sipil Islam masih memiliki orientasi untuk mewujudkan Indonesia yang bersyariat. Meskipun secara kuantitas tidak banyak jumlahnya, mereka selalu dikenali dengan isu-isunya, seperti pemurnian Islam dan syariat Islam. Kelompok ini harus dibedakan dengan gerakan teroris, seperti Jemaah Ansharut Daulah (JAD), Jemaah Ansharut Tauhid (JAT), Al-Qaida, dan ISIS yang memiliki orientasi khilafah Islamiyah dan metode kekerasan. Menurut analisis Amin Mudzakkir, peneliti politik Islam nusantara, kelompok Islam politik ini sebenarnya masih berorientasi pada negara dan bangsa (Indonesia) namun memiliki aspirasi suatu negara yang bersyariat. Sementara itu, menurut Prof. Endang Turmudi, kelompok sipil Islam ini akan selalu ada karena berangkat dari etika dan nilai dalam Islam yang ingin memperbaiki kehidupan bermasyarakat menjadi lebih baik dan lebih bermoral. Hal ini selalu muncul dalam setiap periode sejarah dengan bentuk yang berbeda-beda karena Islam tidak memisahkan kehidupan politik dengan nilai-nilai etis keagamaan.

2. Konsep dan Praktik Berpolitik Komunitas NU

Menurut keterangan PCNU Kota Cirebon, konsep politik PCNU adalah mewujudkan politik yang *akhlakul kharimah*. Politik yang berakhlak dan santun, seperti menyatakan protes melalui jalur hukum dan tidak melakukan demonstrasi di jalanan. Politik yang *akhlakul kharimah* diakui akan menghapus kesenjangan dan mencapai kesejahteraan. Namun, dalam praktiknya, kontestasi antara PCNU dan kelompok-kelompok Islam terasa cukup keras di kota ini dalam bentuk saling membatalkan acara satu sama lain.

Kontestasi elite PCNU dengan kelompok yang diklaim Islamis tersebut berupa fenomena saling memprotes acara pengajian yang pembicaranya bertentangan dengan aliran keagamaan mereka. Misalnya, pada saat PCNU Kota Cirebon ingin mengundang K.H. Said Agil Siraj, Ketua PBNU, dalam cara haul Sayidina Hasan dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Husin, terdapat laporan ke Polres bahwa K.H. Said mendukung Syiah. Namun, setelah negosiasi akhirnya K.H. Said Agil tetap diizinkan memberikan ceramah di Cirebon. Sebaliknya, pada saat MMI mengundang Ustaz Bakhtiar Nasir (BN) ke Cirebon melalui Masjid Attaqwa dalam acara pengajian, PCNU menolak dan melaporkan ke Polres. Wali kota turut mempertanyakan mengapa BN ditolak, sedangkan masih sesama Islam dan masih sama-sama mengakui nabi. PCNU curiga orang-orang dari Masjid Attaqwa telah memengaruhi wali kota dengan mengeklaim bahwa jika BN mengisi pengajian di Kota Cirebon, 36.000 suara akan memilihnya dalam pilkada yang akan datang. Namun, setelah negosiasi, akhirnya BN dibatalkan dan diganti dengan Prof. Dr. Nasruddin Umar, imam besar Masjid Istiqlal. Selanjutnya, pada waktu Yayasan Al-Bagja mengundang Ustaz Abdul Somad (UAS) dalam pengajiannya, PCNU kembali menolak. Pesantren ini dipimpin oleh Buya Yahya Zaenul Maarif, suatu pesantren yang amaliahnya NU, tetapi harakat dan fikrahnya bukan NU. Namun, setelah negosiasi, akhirnya UAS diijinkan mengisi pengajian yang terbatas dilaksanakan di tempat tertutup dengan alasan Covid-19.

a. Pesantren Buntet

Berbicara sipil Islam moderat tidak hanya dibatasi oleh organisasi NU secara struktural. Penulis juga melakukan observasi di sejumlah pondok pesantren yang menjadi fondasi organisasi NU di Cirebon raya. Berbicara NU di daerah ini tidak dapat dilepaskan dari Pesantren Buntet. Amak Abqari, sebagaimana dikutip oleh Rindanah (2013), menceritakan bahwa seorang Mufti Besar Kesultanan Kanoman, K.H. Muqoyyim atau dikenal dengan nama Mbah Muqoyyim memiliki sikap nonkooperatif terhadap Belanda sehingga memilih mengajar di tengah masyarakat. Dia kemudian mendirikan Pondok Pesantren Buntet yang sekarang ini menempati Desa Mertapada Kulon, Arjawinangun. Dalam perkembangannya, pesantrennya meluas sehingga mencakup Desa Buntet, Desa Mertapada Kulon, Desa Sida Mulya, dan Desa Munjul. Berbeda dengan desa-desa lain di Cirebon, desa-desa di sekitar Pesantren Buntet baru terbentuk setelah Pesantren

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buntet didirikan. Hal ini menandai betapa besarnya pengaruh kultural Pesantren ini terhadap kehidupan masyarakat di sekitarnya. Sampai sekarang, pesantren ini tetap mempertahankan tradisi haul yang telah berlangsung sejak masa kolonial dengan berbagai penyesuaian pada masa kini (Maknunah & Hasim, 2019).

Jamil (2010) dalam tulisannya menjelaskan bahwa kiai sepuh Pesantren Buntet secara turun-temurun adalah sebagai berikut:

1) K.H. Muta'ad (1785–1852).
2) K.H. Abdul Jamil (1842–1919).
3) K.H. Abbas (1879–1946).
4) K.H. Mustahdi Abbas (1946–1975).
5) K.H. Mustamid Abbas (1975–1988).
6) K.H. Abdullah Abbas (1922–2008).
7) K.H. Nahduddin Abbas (2008–sekarang).

Selain mengikuti pengajian di pondok pesantren, para santri melakukan studi di sekolah formal yang mengikuti kurikulum pemerintah. Dengan demikian, alumni Pesantren Buntet memiliki ijazah yang diakui pemerintah dan dapat digunakan untuk meneruskan studi di perguruan tinggi. Adapun sekolah formal yang dikelola di pesantren ini meliputi semua jenjang, yaitu TK, Madrasah Ibtidaiyah (setingkat SD), Madrasah Sanawiah (setingkat SLTP), Madrasah Aliyah (setingkat SLTA), dan Akademi Perawat (Akper). Selain itu, Pesantren Buntet memiliki lembaga-lembaga pelatihan, seperti Lembaga Bahasa dan Keterampilan (LBK) yang mengajarkan beberapa program kursus seperti komputer dan bahasa Inggris.

Konsep berpolitik Pesantren Buntet di Kabupaten Cirebon dijelaskan oleh SY (SY, wawancara, 20 November, 2020), pengasuh Pesantren Attarbiyatul Wathoniyah (PATWA) Mertapada, dan termasuk salah satu keturunan Kiai Akyas. Dalam wawancaranya, ia mengatakan bahwa politik NU adalah politik antikolonial karena Pondok Buntet lahir sebagai perlawanan terhadap Belanda yang mencampuri Keraton Kanoman. Sekarang ini, politik pesantren adalah pesantren yang mengendalikan permainan politik sekuler dan bukan sebaliknya, sistem politik sekuler yang mengendalikan pesantren. Sebagai salah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

satu strateginya menurut beliau adalah dengan membebaskan urusan politik dari pondok pesantren. Guest House Buntet Pesantren akan selalu terbuka pada siapa pun politisi, capres, dan parpol yang datang ke pesantren, kecuali PKS. Partai ini diakui membawa ideologi yang berbeda dengan haluan politik NU yang *ahlusunnah waljamaah*, dan menolak *transnationalism*. Namun, jika ada parpol atau capres yang langsung datang ke salah satu kiai, ia tidak mewakili pondok, tetapi mewakili pribadinya. Hampir semua calon presiden, dari Megawati Sukarnoputri, Susilo Bambang Yudhoyono, Joko Widodo, dan Prabowo pernah berkunjung ke Guest House Buntet Pesantren.

SY (SY, wawancara, 20 November, 2020) mengatakan bahwa sejarah panjang pengalaman dan rahim politik yang begitu kuat melekat pada Pondok Pesantren Buntet berimbas pada kematangan dan kelincahannya dalam merespons segala bentuk perubahan situasi politik multipartai di negeri ini. Politik bagi Pesantren Buntet bukanlah sesuatu yang menakutkan dan harus dijauhi, tetapi sesuatu yang "biasa-biasa" saja. Sementara itu, pesantren lain di luar Buntet, menurut SY, melihat politik sebagai bidang yang sakral. Menurut informan ini politik harus bisa dijinakkan dan dimanfaatkan, dan bukan sebaliknya. Dia melihat terdapatnya pondok pesantren yang dimanfaatkan oleh kepentingan politik para politisi. "Daripada mereka (politisi) memanfaatkan kita, memusingkan kita, lebih baik kita memanfaatkan mereka, memusingkan mereka. Daripada dibingungkan dan dimanfaatkan oleh partai, lebih baik membingungkan dan memanfaatkan partai untuk kemashlahatan umat", demikian disampaikan SY.

Syatori (2018) mengatakan bahwa kehadiran para pejabat dan tokoh politik ke Pesantern Buntet dianggap sebagai sesuatu yang sudah semestinya dan menggembirakan karena adanya pemikiran bahwa jangan sampai ulama yang mendekati para politisi atau pemerintah, tapi selayaknya pemerintah yang turun menemui para kiai. Acara tersebut biasanya dilakukan pada saat haul kiai K.H. Abas. Selain untuk menjaga keharmonisan antara pemerintah dan pesantren, kunjungan tesebut dimaknai sebagai prestise karena pesantren

Buku ini tidak diperjualbelikan.

diperhatikan dan dianggap mendapatkan berkah dan kesempatan untuk kemajuan pesantren. Syatori (2018) mengemukakan bahwa keterlibatan kiai dalam politik merupakan artikulasi sosial kiai dalam mendorong perubahan kehidupan sosial-politik ke arah yang lebih baik. Misalnya, ketika terdapat moral politik yang korup dalam menjalankan fungsi kenegaraan, kiai terpanggil dan wajib terlibat dalam kancah perpolitikan untuk memperbaiki kondisi negara yang tidak stabil tersebut. Dengan kata lain, arah perkembangan kehidupan politik yang tidak lagi mengedepankan nilai-nilai dan *akhlaqul karimah* menjadi landasan bagi keterlibatan kiai. Menurutnya, keterlibatan kiai dalam politik adalah fardu kifayah karena politik adalah bagian dari dinamika kehidupan yang tidak bisa ditolak kehadirannya.

Namun demikian, politik kiai bukan berorientasi pada kekuasaan, tetapi politik moral, yakni menanamkan nilai-nilai moral untuk pencerdasan dan penguatan umat dan masyarakat, bukan hanya dalam dukung mendukung capres atau partai politik. Masalah yang muncul ketika kiai berpolitik bukanlah pada substansi keterlibatannya, tetapi penggunaan otoritas atau legitimasinya. Selama otoritas tersebut tidak digunakan dalam politik, politik kiai dapat dibenarkan. Politik menurut Syatori (2018) adalah arena untuk mengartikulasikan peran kenabian, yaitu amar makruf nahi munkar, yang dipahami sebagai perintah untuk melakukan ibadah sosial. Menurut *Ushul Fiqh*, kata amar atau 'perintah' dari semboyan amar makruf nahi munkar itu dapat dikatakan 'amar' jika posisi orang yang memerintah itu lebih tinggi dari orang yang diperintah.

b. Pesantren Bendakerep

Selain Pesantren Buntet, pesantren yang menarik untuk dikaji dalam relasinya dengan dunia politik adalah Bendakerep. Pondok Pesantren Bendakerep didirikan oleh Mbah Soleh atau K.H. Muhammad Soleh pada 1920-an yang masih keluarga dengan pendiri Pesantren Buntet. Dalam perkembangannya, pesantren ini tetap mempertahankan karakteristik tradisionalnya. Sekarang ini memiliki 240 santri pria dan sekitar 100 santri perempuan, berasal dari Cirebon maupun daerah lain

Buku ini tidak diperjualbelikan.

di luar Cirebon. Menurut Rihanah (2013), Masyarakat Benda Kerep yang merupakan masyarakat santri menolak masuknya teknologi, seperti radio, televisi, dan jembatan beton. Radio dan televisi dianggap dapat membawa pengaruh negatif terhadap kehidupan masyarakat yang sudah baik. Dengan demikian, ketiadaan radio, televisi dan jembatan akan menjaga keberlangsungan dan kebudayaan masyarakat santri dari pengaruh negatif dari luar. Selain budaya, mereka juga khawatir jika nilai-nilai dan sendi-sendi ajaran Islam yang dibangun oleh Mbah Soleh akan hilang dengan masuknya teknologi.

Informasi mengenai konsep dan praktik berpolitik Pesantren Buntet di atas dikonfirmasi oleh WH (WH, wawancara, 21 November, 2021), Ketua Yayasan Wangsakerta, yang juga mengkaji praktik-praktik politik praktis kiai di Cirebon pada 2013, membandingkan dua pesantren tertua di Cirebon, yaitu Buntet dan Bendakerep. Pesantren Bendakerep merupakan pesantren klasik di Cirebon, terletak di desa terpencil (pedesaan) yang berbatasan dengan hutan, tetapi masih masuk dalam wilayah Kota Cirebon. Pada masa lalu, masyarakatnya terkenal antiteknologi, bahkan tidak menggunakan listrik. Pondok pesantren terletak antara sungai dan kampung. Namun, masyarakatnya tidak antinegara. Mereka tetap berpartisipasi dalam pemilu dan berinteraksi dengan partai politik, tetapi tidak pernah mendukung dan melibatkan diri dalam politik praktis. Saat melaksanakan pemilu, setelah mencoblos mereka tidak menggunakan tinta KPU, tetapi menggunakan kunyit. Oleh karena jumlahnya kecil dan kurang berkembang, jumlah politisi yang masuk ke pondok lebih kecil dibandingkan pesantren lain. Pesantren ini lebih mengembangkan dirinya sebagai sarana pertapaan dan pendalaman ilmu-ilmu keagamaan.

Pandangan mereka dalam berpolitik adalah keinginan untuk memilih wakil-wakil rakyat yang peduli terhadap keagamaan Islam dan berpikir bahwa negara yang merdeka akan melindungi umat Islam. Dilihat dari jalur-jalur intelektual Islam, kaidah umumnya adalah kebijakan penguasa yang suportif terhadap kemaslahatan umat. Hal ini sebenarnya tidak berbeda dengan politik pesantren. Pesantren

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini tidak antinegara dan tidak antipolitik, tetapi tidak melibatkan diri dalam politik praktis, atau menahan diri dari politik. Pemimpin pondoknya adalah K.H. Miftah. Meskipun demikian, pondok ini tidak pernah menolak jika didatangi oleh para politisi atau partai politik.

Pada waktu maulud nabi, kampung tempat lokasi pondok ini menjadi sangat ramai karena banyak orang berkunjung untuk mendapatkan berkat (makanan yang dibungkus) dari pesantren. Mereka juga membeli hasil-hasil kebun dan kerajinan yang dihasilkan oleh penduduk kampung. Kampung ini terkenal sebagai tempat tirakat, bertapa, dan berkhalwat, untuk mencari ilmu dan meningkatkan spiritualitas. Terdapat makam pendiri pondok, yaitu Mbah Soleh, yang hingga saat ini masih dikeramatkan.

Berbeda dengan Bendakerep, Pesantren Buntet lebih terlibat dengan politik praktis. Dahulu di awal kemerdekaan, terdapat perbedaan pandangan antara kalangan Tarekat Tijaniah dan Syatariah di Mertapada. Tijaniah akhirnya menyingkir ke Bendokerep, sedangkan Syatariah tetap di Buntet. Namun, Tarekat Syatariah juga pecah dan memunculkan Tarekat Syahadatain yang mendirikan Pondok Pesantren Munjul di Mertapada. Sementara itu, Bendakrep menahan diri dari keterlibatan dengan politik praktis atau mengambil jarak, Pesantren Buntet menyadari bahwa dunia politik termasuk politik praktis adalah strategi untuk menguasai sumber daya dengan logika sebagai berikut. Pertama, menguasai politik berarti memiliki akses terhadap kelompok yang berkuasa yang memiliki akses terhadap sumber daya termasuk kekuasaan dan ekonomi. Kedua, kepenguasaan sumber daya didasarkan atas siapa yang kuat dan siapa yang menang. Ketiga, menyadari posisi pesantren sebagai *vote getter* dalam setiap pemilihan umum, baik tingkat kabupaten, provinsi, maupun nasional, di mana semua calon dan parpol akan meminta restu ke pesantren. Keempat, membangun dan mempraktikkan cara berpikir bahwa tidak hanya parpol dan kandidat yang memanfaatkan pesantren, tetapi pesantren juga memanfaatkan politisi.

Sebagai akibatnya, kurang lebih 52 pondok pesantren di wilayah Cirebon raya memiliki berbagai afiliasi parpol yang berbeda beda. Untuk mewadahi bantuan dari partai politik, sejumlah pondok

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mendirikan yayasan mengikuti *formalisme* hukum, guna memanfaatkan bantuan dana pemerintah maupun partai politik sehingga bantuan dari para politisi yang berbentuk pembangunan infrastruktur baik sekolah, masjid, kantor yayasan, dan lain-lain, dapat diterima. Meskipun masing-masing pondok pesantren yang masih satu keluarga memiliki perbedaan pandangan politik dan aliran politik, mereka memiliki kesadaran yang sama, yaitu jangan sampai pesantren dimanfaatkan oleh para politisi dan partai politik, melainkan apa yang dapat mereka berikan kepada pesantren. Kekuatan sebuah pesantren tidak terletak pada jumlah murid yang memondok, tetapi pada jaringan dan jumlah alumninya serta posisi apa yang mereka duduki. Misalnya, Bupati Cirebon, Sunjaya, yang walaupun dicalonkan dari PDIP dan menjadi politisi PDIP, mengeklaim pernah memondok di Ciwaringin di masa kecilnya. Oleh karena itu, ia mengeklaim memiliki legitimasi sebagai orang pesantren.

Mengapa orientasi keagamaan ormas-ormas atau pondok pesantren di Cirebon lebih moderat daripada di Priangan Timur? Kenapa partai-partai Islam kalah di Cirebon dengan partai-partai nasionalis? Hal ini disebabkan karena Cirebon adalah titik temu antara budaya Matraman yang moderat atau kultural dengan Jawa Barat dan Sunda yang Islam formal. Pada umumnya, sebagian pesantren dan ormas Islam di Priangan Timur merupakan pendukung dari Gerakan DI/TII pada masa lalu karena mereka dikecewakan oleh kebijakan restrukturisasi dan rasionalisasi angkatan perang Kabinet Hatta yang mengeksklusi laskar-laskar Islam dari NU.

Ketika muncul isu Ahok menodai agama Islam, hanya sedikit komunitas NU Cirebon yang datang. Lebih banyak yang datang dari komunitas di Priangan Timur karena mereka masih memiliki memori dan kesadaran sejarah konflik di masa lalu dan kekecewaaan terhadap republik yang pernah melukai perasaan mereka pada masa revolusi. Aksi 212 merupakan ekspresi dendam sejarah terhadap NKRI di masa lalu. Islam Sunda lebih banyak mengikuti politik *formalisme* dan mendukung penegakan syariat Islam, seperti di Tasikmalaya dan Cianjur. Dalam pertarungan politik ini, Cirebon merupakan titik

Buku ini tidak diperjualbelikan.

temu antara Jawa Tengah dan Jawa Barat atau antara Islam di Jawa bagian barat dan Islam di Jawa bagian timur. Apa yang dilakukan Cirebon tidaklah dengan mendirikan pesantren, tetapi memperkuat masyarakat sipil Islam dengan mendirikan sekolah alam untuk mendidik anak-anak petani yang putus sekolah agar kembali belajar untuk mengelola tanahnya sehingga mereka dapat melestarikan dan menjaga kehidupan masyarakat kampung.

c. Pesantren di Kuningan

Selain membahas Kota Cirebon dan Kabupaten Cirebon, bab ini juga membahas gerakan masyarakat sipil Islam di Kuningan untuk memperoleh gambaran yang lengkap mengenai gerakan Islam di Cirebon Raya. Narasumber yang diwawancarai adalah pengasuh Pesantren Al Muttawaly (DNR, wawancara, 23 November, 2020). Menurutnya, di antara masyarakat Cirebon dan Kuningan terdapat perbedaan perspektif terhadap kiai yang berimplikasi pada hubungan sosial dan kultural antara kiai dan umatnya. Di Cirebon, penghormatan umat terhadap kiai-nya lebih kental daripada di Kabupaten Kuningan. Hal ini dapat dimengerti mengingat sejarah berdirinya kerajaan atau kesultanan Cirebon dipelopori oleh kalangan ulama sehingga kedudukan kiai masih dihormati.

Dalam bukunya berjudul *Jaringan ulama di Cirebon Raya* yang merupakan hasil survei deskriptif sejumlah pondok pesantren di Cirebon, seperti Bendakerep, Buntet, Ciwaringin, dan Balerante, Rosidin (2019) mendapatkan sejumlah temuan sebagai berikut. *Pertama*, jika ditelusuri, sejarah munculnya pesantren di Cirebon tidak dapat dilepaskan dari Pesantren Buntet sebagai pondok tertua. Tradisi yang dianut adalah masyarakat patuh pada kiai. Namun, di Kabupaten Kuningan, basis pesantren tidak sekuat di Cirebon. Walaupun Syekh Bayanullah sudah menyebarkan agama islam di Cirebon pada masa Syekh Nurjati, ia mendirikan pondok di Cipari, Sidapura. *Kedua*, setelah Syekh Bayanullah, beberapa puluh atau ratus tahun muncul ulama Kuningan yang terkenal, yaitu Eyang Hasan Maulani, yang dibuang ke Manado bersama Kiai Mojo (Faturrahman, Kusmana).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketiga, Kiai Sobari yang memiliki murid K.H. Abdul Halim kelak mendirikan Persatuan Umat Islam (PUI). Ia memiliki memiliki murid Kiai Sanusi yang menjadi pengasuh pondok Hayatul Ulum. Di Majalengka, Kiai Sobari memiliki murid Abah Umar yang merupakan pendiri Tarekat Syahadatain. Di Cirebon tarekat ini didirikan oleh K.H. Abdulah Syatori di Pesantren Arjawinangin, sekarang ini dipimpin oleh Amin Summa dan K.H. Husain Mahmud. *Keempat*, Abah Muttawaly merupakan keturunan dari Kiai Saleh Zamzami, pendiri Pesantren Bendakerep. Kiai Saleh sendiri masih keturunan Raden Mutaat. Dengan demikian, Al Muttawaly juga masih merupakan keluarga dari Pesantren Bendakerep yang juga berawal dari Pesantren Buntet.

Muhaimin A.G. dalam bukunya *Islam dalam bingkai budaya lokal: Potret dari Cirebon* (2002: 337) mengatakan bahwa Islam tradisional dicirikan dengan pesantren dan tarekat. Pesantren adalah tempat di mana syariat diteruskan dari satu generasi ke generasi berikutnya, sedangkan tarekat adalah suatu organisasi yang dibentuk untuk membangun dimensi eksoterik Islam, terutama pada kalangan orang tua. Pesantren Buntet menghormati tarekat Syatariah dan Tijaniyyah yang datang kemudian. Jika ditelusuri, penyebaran tarekat Syatariah melalui tiga jalur, yaitu keraton (Syekh Abdul Hamid Pangeran Raja Kanoman), Buntet (K.H. Abdul Muhyi), dan Kaliwija (K.H. Azha, K.H. Aiswandi, K.H. Saleh Zamzam, dan K.H. Muttawaly. Sementara itu, tokoh yang menyebarkan agama Islam di Kuningan, yaitu Syekh Bayanullah yang kemudian diteruskan Syekh Gunung Jati, dibantu oleh Ong Tien yang menurunkan Pangeran Adipati Kuningan.

Secara kultural, masyarakat Islam di perdesaan Kuningan masih melakukan tradisi tahlilah, barzanji, dan lain-lain. Namun, mereka tidak berafiliasi dengan NU sebagai organisasi, yang selama ini dikenal identik dengan Islam tradisionalis. Sekarang ini, mereka dalam beragama mengikuti *popular religious practices,* seperti mengadakan pengajian dengan mengundang habib dan sejenisnya. Meskipun amaliahnya sebagian pesantren tersebut mengikuti tradisi NU, tetapi ada pergeseran sebagai berikut. *Pertama*, Pesantren Al Ikhlas di Ciawi,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pangkalan, Kuningan, sudah mengikuti model Pondok Pesantren Gontor. *Kedua*, Pesantren Husnul Khotimah dan Ponpes Muzamul Ulum yang dulunya NU sudah menjadi basis PKS di Desa Manis Kidul, Kecamatan Jalaksana. Namun, ada berita yang menyebutkan bahwa Ponpes Husnul Khotimah sudah terbuka dan mengadopsi kerja sama dengan semua pihak. *Ketiga*, Ponpes di Kuningan bagian selatan mengikuti gaya Manonjaya, dengan berafiliasi pada Miftahul Huda dan bergabung dengan Himpunan Alumni Miftahul Huda (HAMIDA). Sementara itu, ponpes di Kuningan bagian utara termasuk Al-Mutawally, Desa Timbang, mengikuti atau dipengaruhi oleh Bendakerep dan Buntet. Kuningan Timur dipengaruhi oleh Miftahul Huda dan pesantren Cirebon campuran atau hibrida. Meskipun secara amaliah sama, ada perbedaan budaya dan praksis sosial serta interaksi dalam keagamaan antara pedalaman Kuningan yang lebih egaliter dengan Cirebon yang hirarkis.

Di Kuningan, terdapat sejumlah ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Mathlaul Anwar, dan FPI. FPI, diketuai Ustaz Lukman yang bukan orang asli Kuningan, didukung oleh Pesantren Nurul Dayah di Desa Timbang, yang diasuh oleh Kiai Ade. Walaupun FPI dan NU memiliki pandangan keagamaan yang sama terhadap Ahmadiyah bahwa JAI merupakan aliran sesat dan bukan bagian dari Islam, keduanya memiliki perbedaan dalam cara memperlakukan JAI. NU masih dapat duduk bersama atau minum kopi bersama JAI. Ahmadiyah masih merasa nyaman dan dekat dengan NU daripada dengan FPI dan Islam politik lainnya. Sedangkan Persis, Muhammadiyah, dan FPI bersikap keras dan tidak ada kompromi terhadap Ahmadiyah.

Sunda Wiwitan (SW) di Kuningan juga cukup kuat; mereka membangun Batu Sekampung, sebuah patung besar untuk berdoa. Sebetulnya, semua ormas Islam tidak ada yang memiliki kepentingan karena SW adalah aliran kepercayaan yang sudah diakui oleh pemerintah. Namun, karena ketakutan patung itu akan menyesatkan umat Islam, mulai dipersoalkan izin mendirikan bangunan tempat ibadah mereka. Hal ini sebenarnya kelemahan dakwah umat Islam yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ditonjolkan keluar bahwa ormas Islam tidak cukup untuk berdakwah sehingga umatnya tidak datang ke Batu sekampung, seperti Goa Maria di Yogyakarta yang menjadi tempat wisata. Ibaratnya kelemahan sendiri ditimpakan kepada orang lain. Sedangkan Jemaah Ahmadiyah Indonesia di Kuningan di Desa Manis Lor, Jalaksana, sudah disana sejak 1950. Jumlah penganutnya sudah mencapai 60% dari penduduk desa maka mereka dapat menguasai posisi kuwu (lurah). Desa ini memiliki jumlah komunitas Ahmadiyah terbesar di Indonesia.

Menurut DNR (wawancara, 23 November, 2020), jika diperhatikan, kebanyakan pondok pesantren berada di jalur lalu lintas Cirebon-Cilimus-Kuningan sampai Ciamis. Hal ini berarti komunitas santri hanya terkonsentrasi "di sepanjang jalan aspal". Di pedalaman, mereka dalah Islam nominal atau sekuler. Oleh karena itu, PDIP di Kuningan menang meskipun jumlah santri menurut Kementrian Agama pada 2012 ada 30.000 orang. Ada lima pesantren terbesar yang memiliki siswa 1.000 orang, seperti Husnul Khotimah, Mutazam Al-Kautsar, dan Mambaul Ulum. Di daerah-daerah urban, posisi umat Islam lebih kuat baik di media maupun di gerakan. Jika di abad ke 15, menurut Anthony Reid (2000), Islam disebarkan melalui jalur pelabuhan atau maritim, sekarang ini Islam pada abad ini digerakkan oleh pembangunan infrastruktur jalan aspal.

Sementara itu, konsepsi berpolitik ormas Islam di Kuningan tidak berbeda jauh dengan pada tingkat nasional. Tidak ada yang memiliki ideologi, seperti halnya partai-partai politik nasional. Baik parpol maupun politisi tidak memiliki visi atau imajinasi politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang ingin diwujudkan. Hal ini berbeda dengan Partai Demokrat dan Partai Republik di Amerika Serikat. Pertama bersifat populis, tidak mendasarkan pada ras dan agama, serta meningkatkan pembayaran pajak agar dapat didistribusikan. Kedua mendasarkan pada nasionalisme, perlindungan ras kulih putih, dan penurunan pajak. Di Kuningan sebagaimana daerah lain, orang lebih mudah berganti parpol. Masyarakat memilih parpol atau kandidat karena afiliasi keluarga, kerabat, dan afiliasi yang lain. Di

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kuningan, PDIP tidak berbasis pada wong cilik, melainkan dikelola oleh kalangan orang kaya Kuningan atau pengusaha.

Terkait dengan Perda Syariah, DNR (wawancara, 23 November, 2020) mendukung pemberlakuannya karena mendukung perkembangan dakwah Islam. Kabupaten Kuningan memiliki Perda Diniyah, seperti di Tasikmalaya, yaitu persyaratan untuk bisa membaca Al-Qur'an bagi mereka yang ingin masuk SMP dan SMA. Di samping itu, juga terdapat perda untuk pengendalian miras. Bahkan, Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri 2008 terkait pendirian tempat ibadah diusulkan oleh Ketua MUI Kuningan K.H. Ahmad Noor. SKB ini lebih sesuai diterapkan di Kuningan yang penduduknya lebih homogen, Sunda-Islam, daripada di Cirebon yang lebih heterogen.

Fenomena yang sekarang berkembang di pedalaman Kuningan adalah pengajian *popular religious practices*, yakni pengajian habib yang disakralkan. Pengajian yang dihadiri habib cenderung lebih banyak mendatangkan massa dan peserta daripada pengajian NU. Namun, fenomena ini lebih banyak dipengaruhi oleh media sosial dan diduga tidak akan bertahan sampai dengan jangka panjang. Hal ini berbeda dengan pengajian Buya Yahya yang tidak membangun kultur kultus individu dan karisma. Ia lebih banyak memberikan pencerahan, termasuk debat dengan merujuk pada kitab-kitab. Pesertanya lebih banyak kaum intelektual perdesaan yang ingin menimba ilmu agama. Sementara itu, pengajian habib lebih banyak dihadiri oleh masyarakat kelas bawah di perdesaan. Masyarakat Islam bawah ini dikendalikan oleh isu bahwa ustaz yang sedang *ngetrend* di Twitter atau Youtube maupun TV akan diundang.

Berbagai observasi dan kajian literatur tersebut menunjukkan bahwa kelompok sipil Islam yang *mainstream* di Cirebon Raya dan juga di Indonesia pada umumnya, setelah reformasi 1998, menjadi lebih akomodatif terhadap negara. Sistem politik demokrasi menempatkan sipil Islam ini sebagai kelompok moderat, yang juga menyediakan sumber mobilisasi massa atau konstituen dan kepemimpinan politik. Mereka ini diuntungkan dari sistem politik demokrasi terutama dalam pembagian distribusi kekuasaan maupun sumber daya yang menyer-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tainya. Dari politik nasional sampai lokal, kelompok Islam moderat ini berpartisipasi aktif mendukung sistem politik demokrasi dan memperoleh alokasi sumber daya dari negara, baik secara langsung maupun tidak langsung.

C. Penutup

Berdasarkan paparan sebelumnya, dapat diketahui beberapa ormas-ormas Islam yang dapat dikategorikan islamis atau mendukung Islam politik di Cirebon raya, misalnya GAPAS, Al-Mannar, serta MMI di Kota Cirebon dan FPI di Kabupaten Kuningan. Namun, pada saat ini, terutama pascapilpres 2019, hampir semua ormas Islam yang dikategorikan sebagai islamis tidak kelihatan aktif, dan seperti berubah menjadi majelis taklim. Hal tersebut diduga karena pada masa pemerintahan Presiden Jokowi, pemerintah tidak memberikan ruang gerak bagi kelompok ini, yang distigmakan dengan 'intoleran dan radikal.' Sementara itu, kebanyakan ormas Islam besar, seperti NU dan Muhammadiyah dan juga beberapa pesantren *salafi* tidak mendukung gerakan politik islamisme. Kelompok ini lebih memilih memperkuat masyarakat sipil dengan pengajian, pendidikan, dan terlibat dalam politik. Secara historis, Cirebon Raya merupakan titik pertemuan antara kelompok-kelompok Islam kultural yang kebanyakan berkembang di Jawa Timur dan Tengah dan Islam formal yang lebih didominasi oleh etnis Sunda.

Konsepsi dan praktik berpolitik ormas-ormas Islam di Cirebon Raya tidak jauh berbeda dengan di tingkat nasional. Kalangan Islam tradisional berpandangan bahwa politik dalam pandangan Islam haruslah dilakukan dan bertujuan untuk menegakkan *akhlakul kharimah*, sedangkan dalam pandangan Islam pembaharuan, konsepsi politik adalah menegakkan syariat dan amar makruf nahi mungkar. Kalangan Ikhwanul Muslimin menekankan pada pentingnya untuk mengembalikan Islam ke politik moral, bukan politik yang didasarkan atas kepentingan material. Selain itu, mereka juga menekankan pentingnya politik persatuan untuk mencapai kemenangan dan kejayaan umat Islam. Namun, kalangan Islam tradisional maupun pembaruan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mencapai titik temu bahwa demokrasi merupakan bentuk lain dari musyawarah yang dapat diadopsi oleh Islam.

Temuan lapangan mengenai konsep berpolitik ormas Islam di Cirebon ini mendukung tesis Hefner bahwa kebanyakan masyarakat sipil Islam mendukung bekerjanya nilai-nilai dan sistem politik demokrasi. Namun, pada sisi lain, mungkin kritik terhadap tulisan Hefner benar bahwa kelompok-kelompok Islam yang dikajinya merupakan kelas menengah Islam, bukan kelompok-kelompok muslim yang termarginalkan yang tidak menikmati pembangunan dan yang tidak memiliki akses terhadap kekuasaan. Kelompok-kelompok yang terakhir ini barangkali luput dari kategori *civil Islam* Hefner, atau kategori tersebut mungkin hanya tepat untuk memotret satu kelas sosial saja.

Menurut Hikam (1991), antara 1970 sampai 1990-an, agama dan gerakan keagamaan berada dalam posisi defensif terhadap kekuasaan negara dan hegemoni ideologisnya. Namun, pada masa kini, hampir semua gerakan keagamaan bersentuhan baik secara langsung maupun tidak langsung dengan politik, baik pada pada tingkat lokal maupun nasional. Hal ini memberikan ruang pada gerakan Islam politik untuk mengekspresikan ideologinya yang militan.

Terakhir, penulis ingin menyampaikan bahwa kesiapan masyarakat sipil Islam terhadap sistem politik demokrasi mengalami tantangan pada masa kini. Periode Pemerintahan Presiden Joko Widodo lebih dikenal sebagai rezim populis yang kurang menghargai nilai-nilai demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Bahkan, sebagian kalangan menyebutnya sebagai rezim *developmentalis* atau neo-Orde Baru. Hikam menulis dalam Majalah Prisma (1991) bahwa negara Orde Baru mendasarkan struktur kekuasannya pada alienasi antara birokrasi (sipil dan militer), borjuasi nasional, dan teknokrat. Meskipun struktur tersebut tidak persis dengan struktur politik sekarang yang didominasi oleh kelompok oligarki, setidaknya rezim *developmentalis* ini tidak peduli dengan nilai-nilai demokrasi. Pertanyaannya adalah apa yang harus dilakukan oleh kelompok-kelompok dalam masyarakat sipil Islam. Jika sipil Islam konsisten, mereka harus bersatu dalam plat-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

form untuk menjaga kerangka sistem politik demokrasi dan memilih rezim yang lebih demokratis melalui mekanisme pemilihan umum.

Daftar Referensi

Bruinessen, M. (Ed). (2013). *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the "conservative turn"*. Institute of Southeast Asian Studies.

Ciremaitoday. (2019, 27 Juni). Keluarga Ketua JAD Kota Cirebon sayangkan sikap kepolisian. *Kumparan.com*. https://kumparan.com/ciremaitoday/keluarga-ketua-jad-kota-cirebon-sayangkan-sikap-kepolisian-1rMIqhef8KB/full

DPRD Kabupaten Kuningan (2021). *Profil anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Kuningan.* https://dprd.kuningankab.go.id

Eko, Z. A. (2010). *Mendeskripsikan potensi kekerasan kaum muda di Cirebon dan Ciamis* [Laporan Penelitian LP3ES Jakarta tidak dipublikasikan].

Esposito, J. L. (2000). Political Islam and the west. *JFQ Forum*.

Hadiz, V. R. (2017). Indonesia's year of democratic setbacks: Towards a new phase of deepening illiberalism?. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, *53*(3), 261–278. https://doi.org/10.1080/00074918.2017.1410311

Hasani, I. (2010). *Wajah Para Pembela Islam*. Pustaka Masyarakat Setara.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in indonesia*. Princeton University Press.

Hefner, R. W. (Ed.). (2009). *Making modern muslims: The politics of Islamic education in Southeast Asia*. University of Hawaii Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqvz8

Hikam, M. A. S. (1991). Negara, masyarakat sipil dan gerakan keagamaan dalam politik Indonesia. *Prisma, Majalah Pemikiran Sosial dan Ekonomi*, *3*(XX), 75–86.

Jamil, A. (2010). Pandangan pimpinan Pesantren Buntet terhadap paham radikalis dan liberalis. *Harmoni*: *Jurnal Multikultural & Multireligius, IX*(35), 212–228.

KPU. (2019a). *Daftar calon terpilih anggota DPR RI pemilu* 2019. Diakses pada 31 Maret, 2021, dari https://www.kpu.go.id/page/read/1099/hasil-pemilu-2019

Buku ini tidak diperjualbelikan.

KPU. (2019b). *Pengumuman nomor 694/pl.01.9-pu/3274/kpu-kot/vii/2019 tentang daftar calon terpilih anggota dewan perwakilan rakyat daerah kota cirebon pemilihan umum tahun 2019*. Diakses pada 31 Maret, 2021, dari https://kota-cirebon.kpu.go.id/berita/baca/7800/pengumuman-nomor-694pl019-pu3274kpu-kotvii2019-tentang-daftar-calon-terpilih-anggota-dewan-perwakilan-rakyat-daerah-kota-cirebon-pemilihan-umum-tahun-2019

Makhsun, S. (2020, 31 Agustus). Melihat ulang jejak ikhwanul Muslimin di Indonesia. *Jalandamai.org*. https://jalandamai.org/melihat-ulang-jejak-ikhwanul-muslimin-di-indonesia.html

Maknunah, & Hasim, W. (2019). Tradisi haul di pesantren: Kajian atas perubahan-perubahan praktik haul dan konsep yang mendasarinya di Buntet Presantren, Kecamatan Astanajapura Kabupaten Cirebon tahun 2000-2019. *Jurnal YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*, *5*(2), 1–15. https://doi.org/10.24235/jy.v5i2.5662

Maulana, Y. (2019, 25 Agustus). Ja'far Umar Thalib (1961–2019). *Portal Islam*. https//: www.portal-islam.id

Mietzner, M., Muhtadi, B., & Halida, R. (2018). Entrepreneurs of grievance: Drivers and effects of Indonesia's Islamist mobilization. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia, 174*(2–3), 159–187.

Muhaimin, A. G. (2002). *Islam dalam bingkai budaya lokal: Potret dari Cirebon* (Edisi kedua). Logos Wacana Ilmu, Adikarya, dan The Ford Foundation.

Panjimas.com. (2014, 14 Agustus). Penjelasan AL-MANAR: AL-MANAR Tak Terkait ISIS & Bersikaplah Adil Soal ISIS. *Panjimas.com*. https://www.panjimas.com/news/2014/08/14/penjelasan-al-manar-al-manar-tak-terkait-isis-bersikaplah-adil-soal-isis/

Reid, A. (1999). *Charting the shape of early modern Southeast Asia*. Silkworm books.

Rindanah, R. (2013). Geneologi Pesantren Benda Kerep dan Pesantren Buntet Cirebon: Suatu perbandingan. *Holistik: Journal for Islamic Social Sciences*, *14*(2), 209–230. http://dx.doi.org/10.24235/holistik.v14i2.449

Rosidin, D. N. (2019). *Jaringan ulama Cirebon: Keraton, Pesantren dan Tarekat*. LPPM IAIN Syekh Nurjati

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Suhanah, S. (2014). Potret Radikalisasi gerakan keagamaan: Studi Kasus Organisasi GARDAH di Kota Cirebon, Jawa Barat. *Harmoni 13*(2), 134–145.

Syatori, A. (2018). Tafsir dan ijtihad politik pesantren: Suatu perspektif dari Pondok Buntet Pesantren Cirebon. *Jurnal YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*, *4*(2), 350–383. http://dx.doi.org/10.24235/jy.v4i2.3552

Tibi, B. (2016). *Islam dan Islamisme.* Mizan.

Yayasan Al-Bahjah Cirebon. (t.t.). *Sejarah berdirinya Yayasan Al-Bahjah*. Diakses pada 18 Januari, 2023, dari https://albahjah.or.id/sejarah-berdirinya-yayasan-al-bahjah/

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB III

Perjuangan Organisasi Masyarakat Sipil Islam dalam Dinamika Politik di Banten

Endang Turmudi

Sebagai wilayah dengan mayoritas penduduk Islam taat, Banten adalah salah satu provinsi penting di Jawa Barat di mana politik Islam begitu kuat diperjuangkan oleh masyarakat Islam. Kecenderungan seperti ini memang masuk akal mengingat di daerah Banten masyarakatnya mengalami *exposure* kuat dan lama terhadap gelora perjuangan Islam. Dimulai dengan persentuhan dengan penjajah Belanda di saat Banten mempunyai kerajaan Islam, persentuhan masyarakat dengan politik Islam diperkuat dengan hadirnya Nahdlatul Ulama (NU) menjadi partai politik. NU adalah organisasi sosial keagamaan yang dipakai oleh para ulama Banten untuk mengembangkan dan mempertahankan *Sunnisme* dalam masyarakat Banten modern. Keterlibatan NU dalam politik dan bahkan menjadi partai politik telah membawa masyarakat Banten yang secara ideologis condong kepada NU untuk ikut mem-

E. Turmudi
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: endangturmudi@yahoo.com

© 2024 Editor & Penulis

Turmudi, E. (2024). Perjuangan organisasi masyarakat sipil Islam dalam dinamika politik di Banten. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (81–110). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c930
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perjuangkan politik Islam. Di tahun 1950-an, politik Islam yang diperjuangkan oleh NU dan Masyumi, termasuk oleh partai-partai Islam lain, sebenarnya tidak terbatas pada mewarnai negara dengan Islam, melainkan lebih dari itu terdapat juga keinginan mendirikan Negara Islam (Fealy, 2003). Hal ini berarti, para ulama Banten dulu juga mempunyai keinginan seperti itu.

Perjuangan politik Islam di Banten sama saja dengan yang dilakukan oleh masyarakat Islam di berbagai daerah yang kesemuanya bisa dilihat melalui kiprah dua partai politik Islam, yakni Masyumi dan NU. Hanya saja kelebihan Banten adalah bahwa kecondongan mereka terhadap politik Islam lebih kuat daripada di daerah lain di Jawa. Mengingat pendiri Orde Baru cukup peduli dengan perkembangan dan perjuangan politik Islam oleh para pendukungnya dan dengan kekhawatiran menguatnya pendukung politik Islam setelah mereka berhasil melawan penganut komunisme, hal yang pertama ditata oleh Suharto adalah menata partai-partai Islam agar tidak membesar dan mendapat dukungan masyarakat. Orde Baru berhasil melemahkan atau bahkan meminggirkan partai politik Islam, yang berarti juga menghilangkan politik Islam agar tidak dipakai oleh umat Islam, melalui kebijakan 'asas tunggal' nya. Patut dicatat bahwa sejak awal berdirinya, Orde Baru, dengan kekhawatirannya akan politik Islam, merancang pelemahan partai-partai Islam. Menjelang pemilu 1971, misalnya, penguasa sudah menilai masyarakat Banten sebagai pemeluk Islam taat dan kuat dan pendukung politik Islam. Oleh karena khawatir dengan politik Islam tersebut, Banten sebagai penganut Islam taat dan kuat memang bisa jadi ancaman bagi pemerintah sekuler ini. Oleh karena itu, sudah sejak awal para tokoh dan ulama Banten didekati oleh penguasa Orde Baru. Seperti strategi yang biasa dipakai oleh penguasa, para tokoh yang kebanyakan ulama ini diajak untuk ikut dalam gerbong partai pemerintah. Suharto sejak menjelang pemilu 1971 sudah mengajak para ulama untuk menjadi pendukung pemerintah dengan mengumpulkan mereka dalam apa yang disebut Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bisa dikatakan bahwa seluruh umat Islam memperjuangkan politik Islam dengan memberikan dukungan terhadap partai politik Islam. Di masa Orde Lama dua partai Islam, yakni Masyumi dan NU, menjadi partai yang didukung oleh umat Islam Banten; dan di masa Orde Baru berkuasa, dukungan masyarakat Banten diberikan kepada Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sebagai satu-satunya partai Islam. Kuatnya berislam masyarakat ini bisa dilihat dari dukungan yang tetap diberikan masyarakat Banten terhadap PPP sebagai partai Islam. Lepas dari munculnya orang-orang dan ulama yang memberikan dukungan terhadap partai pemerintah—yaitu Golkar—kebanyakan masyarakat Banten tidak bergeser untuk tetap mendukung partai Islam.

Dukungan terhadap Islam ini adalah berkat keberhasilan organisasi Islam atau lebih tepatnya organisasi masyarakat sipil Islam, seperti Muhammadiyah dan NU dalam membina umat dan membangun Islam pada umumnya. Mereka inilah yang sejak berdirinya di awal abad 20 membina umat dan mengembangkannya, serta mengembangkan Islam itu sendiri sebagai agama yang secara politik berlawanan dengan pemerintah kolonial karena kedua organisasi ini menentang kolonialisme. Pada masa kemerdekaan, dua organisasi ini adalah pendukung politik Islam dengan menjadi penopang utama partai Islam Masyumi dan partai NU, yang bersama partai Islam lainnya berjuang untuk kepentingan umat Islam. Di wilayah Banten dengan jumlah penduduknya yang 95% muslim, memang bukan hanya dua organisasi tadi yang diikuti oleh masyarakat. Akan tetapi, nyata bahwa keduanya dipeluk atau diikuti oleh mayoritas masyarakat Banten pada umumnya.

Dalam perkembangannya, perubahan telah terjadi pada orientasi politik masyarakat Banten, yang pada akhirnya memberikan dukungan terhadap partai sekuler, termasuk partai politik baru yang didirikan setelah reformasi digulirkan. Seperti terlihat dalam bahasan dalam bab ini, partai-partai sekuler ini justru didukung oleh lebih besar penduduk Banten daripada partai-partai Islam. Pergeseran ini tentu saja karena terjadinya perubahan pada masyarakat Banten pada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

umumnya. Setelah daerah ini menjadi provinsi, akses masyarakat terhadap informasi dan juga pendidikan lebih terbuka lebar daripada sebelumnya. Selain itu, apa yang juga penting adalah perubahan situasi politik sendiri, di mana demokratisasi yang dibawa oleh reformasi telah membawa rakyat Banten mendirikan berbagai partai politik baru, termasuk yang berkarakter sekuler.

A. Banten yang Islami

Sudah sejak lama masyarakat Banten adalah pendukung politik Islam. Dukungan dan orientasi politik ini memang sesuatu yang wajar bila melihat kenyataan bahwa masyarakat Banten sangat Islami, atau merupakan pemeluk taat Islam. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ini adalah warisan dari proses Islamisasi yang sangat kuat dan menghasilkan lahirnya kerajaan Islam Banten. Dengan kondisi seperti itu, di Banten lahir para ulama dan aulia yang kemudian memperkuat keberislaman masyarakat Banten. Warisan inilah yang kemudian membentuk masyarakat Banten sangat religius sampai hari ini. Hal itu pula yang menyebabkan bukan saja berkembangnya pendidikan Islam yang direncanakan dan dilakukan para tokoh Islam dan ulama, tetapi juga menyebabkan lahirnya berbagai oranisasi Islam modern. Organisasi Islam ini adalah sebagai sarana perjuangan dalam mengembangkan Islam dan membantu para muslim yang hidup di daerah Banten.

Untuk memahami kenapa Banten seperti ini, ada baiknya kita melihat secara sepintas sejarah sosial politik yang hidup di Banten sejauh ini. Banten adalah pusat kerjaan Islam yang didirikan oleh para ulama, seperti halnya kerajaan Islam Cirebon atau Demak karena ketiganya memang sengaja didirikan untuk membangun Islam di wilayah Jawa khususnya, dan Nusantara pada umumnya. Hadirnya kerajaan Islam di Demak, yang melanjutkan kerajaan Majapahit yang tumbang, merupakan langkah politik dakwah para ulama, yang kemudian diteruskan dengan berdirinya kerajaan Cirebon dan Banten. Oleh karena fakta sejarah seperti ini, para elite utama dalam politik Banten adalah para ulama. Kedudukan tinggi ulama ini karena sejarah Islam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

telah mendudukkan sebagian ulama sebagai pejabat kerajaan. Para ulama ini, meskipun mayoritasnya tidak memegang jabatan formal, adalah elite yang secara kultural ikut menggerakkan masyarakat.

Para ulama adalah orang terpelajar yang dengan ilmunya bisa menghimpun masyarakat sebagai para muridnya. Selain itu, ulama juga menjadi pusat pembelajaran melalui pesantren yang didirikannya sehingga mereka juga bisa menjadi kelompok khusus Islam, dengan pengikut ratusan dan bahkan ribuan santri sebagai muridnya. Melalui pesantren inilah para ulama juga mendidik para muridnya dan masyarakat pada umumnya untuk mengambil atau menjalankan politik Islam. Dengan masih kuatnya tradisi pesantren, maksudnya mempelajari Islam melalui pesantren, keberislaman atau religiositas masyarakat tetap terjaga karena dari pesantren itu lahir ulama-ulama baru yang berjuang untuk Islam. Dari jumlah ribuan pesantren yang terdapat di wilayah Banten ini (lihat Tabel 3.1), memang sudah banyak yang berubah, misalnya dari sisi sistem pendidikannya, di mana mata pelajaran umum sekuler juga diajarkan sehingga sedikit banyak membawa perubahan secara umum pada masyarakat Banten. Akan tetapi, dengan banyaknya pesantren ini, masyarakat Banten yang kuat dalam mempraktikkan Islam tetap terjaga sebagai masyarakat religius. Itulah hasil dari pengabdian para ulama.

Tabel 3.1 Statistik Data Pondok Pesantren

No.	Kabupaten/Kota	Jumlah Pesantren
1.	Pandeglang	1.168
2.	Lebak	1.593
3.	Tangerang	439
4.	Serang	1.023
5.	Kota Tangerang	114
6.	Kota Cilegon	45
7.	Kota Serang	121
8.	Kota Tangerang Selatan	76

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selain para ulama, apa yang penting sebagai elite dalam masyarakat Banten adalah para jawara. Di Banten, para jawara ini sudah sejak lama menduduki posisi terhormat karena keilmuwannya telah menyebabkan mereka bukan saja mempunyai pengikut, tetapi juga memengaruhi masyarakat luas. Para jawara adalah para jago yang biasanya mempunyai keterampilan silat dan ilmu *kanuragan*. Perlawanan terhadap kekuasaan, misalnya, biasa dilakukan oleh para ulama dan jawara ini. Keduanya mempunyai pengetahuan, meski berbeda, yang bisa menghimpun kekuatan masyarakat, yang dengan karismanya dapat membuat masyarakat mengikuti segala perintahnya. Jawara berarti jago, yang dengan keilmuwan baik mistik atau lainnya bisa mengalahkan lawannya dalam pertandingan. Akan tetapi, perlu dicatat bahwa ulama juga bisa merangkap sebagai jawara yang memang mempunyai ilmu *kanuragan*. Meskipun demikian, karena bidang yang digelutinya memang berbeda maka sebutan jawara ini lebih khusus merujuk pada kelompok orang dengan identitas atau karakter tertentu. Ulama lebih bergerak dalam pendidikan keislaman, seperti pesantren atau juga dakwah, dengan menyebarkan Islam atau menyampaikan perintah Islam melalui ceramah umum. Sementara itu, jawara lebih bergerak dalam penguasaan ilmu *kanuragan* sehingga mereka menjadi jago dalam bertarung dengan pihak atau kelompok lain.

Peran Ulama dan jawara ini sangat jelas dan tercatat dalam sejarah masyarakat Banten. Gerakan perlawanan yang disebut sebagai Pemberontakan Petani Banten, seperti diungkap oleh Sartono Kartodirdjo (1984) dipimpin oleh para ulama dengan dukungan jawara. Hal ini lagi-lagi karena terutama ulama adalah pemimpin masyarakat Banten yang, meskipun informal, dengan kharismanya bisa menggerakkan masyarakat untuk mengikuti perintahnya. Pemberontakan Banten adalah protes atas ketidakadilan yang dirasakan masyarakat petani Banten. Ketidakadilan memang hal biasa di masa kolonial, tetapi memunculkan pemberontakan karena ketidakadilan telah dipertontonkan oleh pemerintah kolonial secara luar biasa. Ketidakadilan ini bisa dilihat dari gambaran seorang Belanda bernama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Douwes Dekker dalam romannya berjudul *Max Havelaar*. Dengan berlandas pada ajaran atau etika Islam, para ulama dan juga jawara memprotes tindakan-tindakan Belanda yang menindas dan zalim.

Di wilayah Banten sekarang ini bisa dilihat adanya ratusan kuburan para ulama yang bahkan biasa disebut wali yang didatangi kalangan Islam taat. Bukti ini memperlihatkan begitu kuatnya masyarakat Banten dalam memeluk dan menjalankan Islam. Di luar para ulama yang memegang jabatan formal kerajaan, terdapat juga ulama cendekiawan yang menuliskan ajaran Islam untuk dibaca umat Islam. Ulama ini bernama Kiai Nawawi Al-Bantani. Ulama yang pernah bermukim di Mekah dengan mengajar di Masjidil Haram ini adalah kelahiran Banten, yang kitab atau buku yang ditulisnya diajarkan di ribuan pesantren di Indonesia, bahkan juga di madrasah-madrasah di Negara Arab.

Ulama dan Jawara kini menjadi elite politik dalam masyarakat Banten pada umumnya. Meskipun berasal dari bidang atau wadah perkembangan yang berbeda, mereka telah mampu melakukan mobilitas sosial dan masuk dalam panggung perpolitikan Banten. Di masa awal setelah Indonesia merdeka, banyak para ulama yang terekrut menjadi pejabat, mulai dari bupati hingga camat. Meskipun peran dan posisi politik ini kemudian menurun, sampai awal berdirinya Orde Baru para ulama tetap dilihat dan diperhitungkan oleh pemerintah. Orde Baru berusaha merekrut para ulama ke dalam tubuh Golkar sebagai mesin politiknya dengan membentuk apa yang disebut sebagai Satkar Ulama. Pada sisi lain, Orde Baru juga merekrut para jawara untuk kepemimpinan lokal Golkar dengan maksud mengajak masyarakat Banten untuk mendukung Golkar.

Oleh sebab itu, agak berbeda dengan kelompok lain yang sudah terkooptasi, para ulama di Banten tetap berjuang secara politik melalui PPP, dengan segala resikonya. Banyak ulama yang menjadi target ancaman politik karena mereka tidak mau menjadi bagian dari Golkar. Mereka yang menantang atau melawan biasanya ditangkap oleh penguasa Orde Baru. Buya Dimyathi yang dianggap melawan pemerintah pernah ditangkap pada pemilu 1977. Buya ini adalah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pendukung PPP sebagai partai Islam saat itu. Sama dengan di wilayah lain, para ulama memang menjadi pendukung PPP saat itu karena NU pada pemilu 1977 masih merupakan pendukung utama partai Islam ini. Seorang tokohnya, Kiai Bisri Syansuri pernah menyatakan tentang wajib hukumnya bagi umat Islam untuk mendukung PPP. Dengan fatwa ini masyarakat dan para ulama di Banten tetap kuat mendukung PPP sebagai partai Islam.

Seperti terjadi dengan daerah lainnya, politik Islam para ulama ini juga berubah atau meluntur sejalan dengan diberlakukannya 'Asas Tunggal' oleh Orde Baru, di mana NU bukan hanya keluar dari PPP karena terjadinya penggusuran oleh pemerintah dengan memakai tangan John Naro, tetapi juga NU sendiri terpaksa menerima kebijakan tersebut. Berhasilnya Orde Baru meminggirkan partai Islam dan melarang organisasi apapun untuk memakai Islam sebagai ideologi dasarnya telah menyebabkan partai-partai sekuler yang didirikan paska reformasi melejit dan mendapat dukungan besar. Keberhasilan ini tentu juga ditopang oleh kondisi masyarakat Banten sendiri yang meskipun adalah penganut Islam, tetapi terdapat juga di antara mereka yang Islamnya tidak kuat. Seperti diketahui di Banten dahulu kala, terdapat para pengikut partai komunis atau PKI yang awalnya dibawa oleh seorang pegawai jawatan kereta api, yang dipensiunkan dari Jakarta. Oleh sebab itu, lepas dari kuatnya masyarakat Banten dalam menganut Islam, di sana juga terdapat masyarakat Abangan yang menitipkan kepentingan politiknya kepada PKI.

Kuatnya Islam tertanam di Banten bisa dilihat dari banyaknya pusat-pusat pendidikan Islam. Masyarakat Banten terbiasa mendidik anak mereka dengan mengirimkannya ke pesantren. Pendidikan dengan sistem ini telah lama didirikan oleh para ulama, setua Islam itu sendiri di Banten. Tidak mengherankan bahwa masyarakat Banten menjadi penganut Islam yang cukup kuat. Untuk seluruh Banten, saat ini terdapat sekitar 4.000-an pesantren, yang dengan modernisasi yang dilaluinya menyediakan bukan hanya pendidikan Islam, tetapi juga pendidikan dengan materi ajar sekuler. Selain pesantren, di Banten juga terdapat hampir 4.000 sekolah Islam sampai tingkat menengah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tabel 3.2 Jumlah Madrasah di Provinsi Banten (RA, MI, MTS, MA)

No.	Kabupaten/Kota	Negeri	Swasta	Total
1.	Kota Cilegon	6	137	143
2	Kota Serang	4	185	189
3	Kota Tangerang	6	552	558
4	Kota Tangerang Selatan	5	245	250
5	Kab. Lebak	8	704	712
6	Kab. Pandeglang	13	665	678
7	Kab. Serang	10	583	593
8	Kab. Tangerang	17	828	845
	Total	69	3.899	3.968

Sumber: Kementarian Agama (t.t.)

atas, seperti terlihat pada Tabel 3.2. Apa yang juga penting adalah kenyataan bahwa perguruan tinggi Islam juga dikembangkan oleh masyarakat Banten. Fakta-fakta ini sekali lagi menjadi faktor cukup penting dalam membawa masyarakat Banten menjadi sangat Islami atau penganut Islam taat.

B. Organisasi Masyarakat Sipil Islam

Dua kelompok masyarakat sipil yang mempunyai jumlah anggota besar adalah Muhammadiyah dan NU. Di wilayah Banten, dua organisasi inilah yang hidup dan aktif mengembangkan dirinya dan juga melebarkan darma baktinya kepada masyarakat luas, terutama melalui pendidikan dan pengembangan ekonomi. Dalam bidang pendidikan, kedua organisasi ini mengembangkan dua model pendidikan yang sedikit berbeda. Muhammadiyah, dengan berpegang pada prinsip amal ibadah, mendirikan banyak sekolah yang berbau agama. Sekolah ini, seperti sekolah umum dengan pemberian mata pelajaran agama yang cukup besar jumlahnya. Jenis sekolah ini disebut madrasah, yang dari sisi arti sebetulnya sama saja dengan sekolah. Akan tetapi, sesuai dengan namanya yang berasal dari bahasa Arab, sebutan madrasah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mungkin untuk memberi kesan bahwa pendidikan agama bukan saja masih diajarkan, melainkan juga masih besar jumlahnya.

NU, pada sisi lain, lebih condong pada mengembangkan pendidikan pesantren, yakni pendidikan Islam yang pada awalnya lebih fokus pada pemberian materi pelajaran keislaman. Pendidikan pesantren ini pada awalnya bergaya tradisional yang tidak memakai sistem kelas sehingga suatu kelas dengan materi pelajaran X bisa saja diikuti oleh murid dari beragam umur. Meskipun demikian, perubahan sudah banyak terjadi, dan pesantren sendiri mengakomodir sistem pendidikan modern. Pesantren di Banten sekarang mempunyai atau mengoordinasikan banyak sekolah. Oleh karena itu, di pesantren yang biasanya dikelola oleh yayasan terdapat beberapa madrasah atau bahkan sekolah umum sehingga pelajar di pesantren itu dapat juga melakukan studi keilmuan umum atau sekuler dan nonagama.

Kegiatan keagamaan seperti itu sudah dilakukan oleh umat Islam atau para pengikut NU dan Muhammadiyah, bahkan sejak jaman kolonial, yakni sejak organisasi ini didirikan. Selain itu, di wilayah Banten terdapat organisasi Islam lainnya, yakni Front Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Ketiga organisasi ini dikenal militan, bahkan FPI belakangan disebut sebagai organisasi radikal, meskipun dalam pengakuan para tokohnya FPI merupakan penganut ahli *sunnah wal jamaah*. Sementara itu, HTI adalah bagian dari organisasi internasional, bernama Hizb ut-Tahrir. Lebih dari itu, HTI memang memimpikan atau berkeinginan bukan hanya dilaksanakannya syariat Islam dalam kehidupan keseharian umat Islam secara konsisten, tetapi juga mereka berharap dapat mendirikan kekhalifahan Islam. Selain HTI, MMI juga mempunyai pikiran dan harapan yang sama terkait dengan yang mereka perjuangkan, yaitu mendirikan khilafah Islamiah.

1. Front Pembela Islam (FPI)

Front Pembela Islam (FPI) didirikan di masa reformasi, tepatnya pada 17 Agustus 1998 oleh para ulama dan habaib (keturunan Nabi Muhammad). Riziq Shihab diamanati untuk memimpin organisasi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini. Sesuai dengan namanya, FPI mendudukkan diri sebagai penjaga Islam dan umatnya. Tujuan didirikannya FPI adalah untuk menegakkan amar makruf nahi munkar. Konsep yang biasa dikenal umum umat Islam ini intinya adalah menguatkan ibadah, atau lebih jauh lagi, menerapkan etika Islam. Amar makruf nahi munkar itu berada dalam bingkai ibadah yang menjadi inti kehidupan umat Islam di dunia. Dalam melaksanakan ide-ide terkait dengan ibadah ini, FPI berpedoman untuk mendapatkan rida Allah melalui jihad. Sebagai organisasi Islam, FPI menggunakan Islam sebagai asas pergerakannya, memakai Pancasila sebagai bingkai perjuangan politiknya, dan mengikuti UUD 1945 sebagai panduan perjuangan mereka. Sebagai organisasi keagamaan, FPI tidak berafiliasi dengan partai politik apapun, tentunya termasuk tidak berafiliasi dengan partai politik Islam. Meskipun demikian, seperti diakui oleh Ahmad Sobri Lubis, salah seorang ketuanya, FPI juga menyatakan ingin membangun khilafah Islamiyah walau tidak dalam bentuk kesultanan dan tidak mengganti NKRI (Nurita, 2019).

Selama bertahun-tahun FPI melaksanakan amar makruf nahi munkar itu dengan gerakan melarang kemaksiatan. Kemaksiatan adalah perilaku atau tindakan yang dilarang oleh Islam, dan FPI sebagai penganut Islam kuat melaksanakan amar makruf nahi mungkar ini dengan tindakan riil, seperti razia ke tempat-tempat hiburan. Razia ini dilakukan oleh FPI di berbagai tempat, terutama di Pulau Jawa yang berpenduduk padat dan memiliki tempat-tempat hiburan yang bertebaran dalam jumlah ribuan. Dalam banyak kasus, razia oleh anggota FPI ini seperti tidak diketahui oleh polisi. Artinya, anggota FPI dengan leluasa, misalnya, melakukan pengambilan minuman keras di tempat-tempat hiburan tersebut dan membuangnya agar musnah. Hal ini adalah tindakan-tindakan polisional dengan mengatasnamakan amar makruf nahi munkar yang menyebabkan FPI bukan saja disebut keras atau intoleran, tetapi juga belakangan disebut sebagai radikal. Intoleran adalah kata umum yang disematkan kepada FPI yang dinilai tidak menghargai perbedaan. Akan tetapi, dalam kamus FPI tidak ada toleransi untuk melakukan kemaksiatan karena dengan membiarkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dapat berarti setuju atau bahkan mendukung. Oleh karena itu, dalam menjalankan amar makruf dan nahi munkar tersebut, razia dilakukan.

Sama dengan di kota lain, FPI di daerah Banten juga melakukan gerakan pemberantasan apa yang mereka sebut sebagai maksiat. Tindakan-tindakan maksiat memang sudah dilakukan oleh sebagian orang dengan hadirnya tempat hiburan yang didirikan oleh para pebisnis. Bisnis maksiat yang dimaksud tidak pernah diperhatikan oleh aparat kepolisian, FPI kemudian mengambil alih fungsi kontrol dalam mencegah berkembangnya maksiat tersebut. Dalam perkembangan saat ini, fungsi itu telah dilakukan oleh polisi pamong praja. Oleh karena itu, sering terjadi polisi pamong praja atau yang biasa disebut satpol PP melakukan razia terhadap diskotek atau bahkan menggedor pintu-pintu kamar hotel yang diduga dipakai oleh orang-orang yang melakukan zina. Dulu, sebelum kegiatan ini dilakukan oleh satpol PP, FPI biasa melakukan razia baik terhadap tempat-tempat maksiat atau juga warung-warung yang buka selama bulan Ramadan. Sebagai contoh, pada bulan Oktober 2014, sejumlah anggota FPI masuk ke suatu tempat hiburan malam di Serang. Mereka berhasil mendapatkan ratusan botol miras lalu menghancurkannya. Hal ini dilakukan menjelang Iduladha. Mendekati hari suci umat Islam, mereka membersihkan hal-hal yang berbau maksiat (Liputan6, 2014). FPI Banten juga pernah merazia para waria yang mangkal di daerah Cikande (KabarBanten, 2017) dan menasehati yang tertangkap agar tidak mengulangi perbuatan yang mengundang dosa ini.

Alasan yang biasa diberikan oleh mereka dalam tindakan razia ini adalah bahwa ini adalah bagian dari amar makruf nahi mungkar. Dalam hal ini, FPI merasa melakukan perintah Islam terkait pelarangan perbuatan mungkar atau maksiat. Menurut mereka, apa yang dilakukan ini adalah kewajiban, seperti dinyatakan dalam hadis, yaitu "barang siapa yang melihat kemungkaran maka dia harus mengubahnya dengan tangannya (kekuatannya), jika tidak bisa maka dia melakukan penolakan ini dengan lidahnya, dan jika masih tidak bisa melakukannya maka penolakan akan kemungkaran itu bisa dilakukan dengan hatinya. Tindakan yang terakhir ini adalah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menandakan lemahnya iman". Oleh karena itu, dalam menolak atau memberantas kemungkaran ini, FPI melakukannya dengan tindakan langsung karena mereka memang bisa melakukannya. Dalam melakukan razia, misalnya, FPI biasanya sendirian dan polisi memang tidak mengetahui tindakan FPI ini.

Selain itu, FPI sebenarnya juga melakukan kegiatan yang masuk dalam kategori bakti sosial. Jadi, di samping amar makruf nahi mungkar yang menonjol tadi, FPI juga memberikan bantuan sosial kepada masyarakat Indonesia pada umumnya. Ketika dulu tsunami Aceh terjadi, anggota FPI ikut turun membantu para korban, mengumpulkan mayat, dan lain sebagainya. Di Banten, mereka juga melakukan hal yang serupa, membantu para korban banjir di Lebak, misalnya, dengan memberikan tempat perlindungan bagi para korban. Ketua atau imam FPI lokal, yaitu Kiai Qurthubi yang juga pimpinan pesantren Salafi Al-Futuhiyah, bahkan konon membeli sawah lalu membangun rumah untuk para korban banjir tersebut. Memang nyata bahwa mereka melakukan amal sosial seperti itu dan baru-baru ini, setelah FPI berubah menjadi Front Persaudaraan Islam, mereka juga membagikan daging kurban yang mereka potong sendiri. Artinya, kurban ini berasal dari amal ibadah perorangan orang-orang FPI itu sendiri. Hal ini semua adalah gambaran umum yang terjadi di Banten, dan juga terjadi di berbagai wilayah Indonesia. Dengan demikian, di samping melakukan nahi mungkar yang paling kentara dan dilakukan dengan cukup keras, seperti menutup tempat maksiat, FPI juga melakukan amal sosial yang memang juga menjadi bagian dari ladang kerja ibadah mereka. Amal sosial ini adalah sebagai salah satu dari orientasi kerja FPI, yaitu membangun dan memberikan perhatian terhadap masalah kemanusiaan dan penanggulangan bencana.

Dari sekian organisasi kecil yang tumbuh di wilayah Banten, FPI adalah yang paling aktif dan mempunyai kegiatan yang jelas. Meskipun sama-sama fanatik dalam berislam, HTI terlihat lebih eksklusif. Prinsip-prinsip yang dipegangnya terkait dengan kehidupan politik, memang tidak pas atau tidak cocok dalam negara yang bisa disebut sekuler. Demokrasi juga dikritik tajam oleh para aktivis HTI

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena dianggap bukan sistem yang berpangkal pada kekuasaan Allah, melainkan pada kekuasaan manusia. Artinya, dasar demokrasi adalah kekuatan rakyat, sementara Islam menekankan tentang mutlaknya kekuasaan Allah. Lebih dari itu, perbedaan pemahaman terhadap demokrasi ini dianggap menyalahi perintah Islam dan mereka yang mengingkarinya dalam beberapa hal bisa dianggap keluar dari Islam.

Dari banyak organisasi yang mewakili atau yang merasa mewakili umat Islam, memang hanya organisasi Islam yang sudah disebut tadi yang didiskusikan di sini. Selebihnya adalah organisasi kecil dan pesantren. Pesantren di sini sering tampil sendiri sebagai lembaga yang mewakili umat Islam tertentu. Mereka dalam hal ini tidak menyatakan afiliasinya kepada organisasi-organisasi Islam yang lain. Mereka juga seolah tidak berafiliasi dengan NU yang mengelola ribuan pesantren di Banten. Hal ini memperlihatkan kemandirian pesantren sebagai lembaga pendidikan yang berdiri di atas kaki sendiri dengan mengeklaim dirinya sebagai lembaga yang merdeka, dalam artian tidak berafiliasi dengan organisasi Islam manapun. Meskipun demikian, gerakan politik yang diperlihatkannya atau diambilnya tidaklah sebesar atau sesering kelompok organisasi masyarakat sipil Islam tadi.

Apa yang penting dicatat adalah bahwa FPI, tidak seperti HTI, ikut berpartisipasi dalam politik Indonesia, setidaknya dengan ikut serta dalam pemilu, dan memberikan kritik atau kontrol terhadap pengaturan pemerintahan. Oleh karena itu, hampir sama dengan NU, mereka adalah pengikut *Ahli Sunnah wal Jamaah*. Dari sisi pemahaman dan praktik berislamnya, mereka mengikuti salah satu dari empat mazhab yang ada. FPI adalah organisasi masyarakat sipil Islam yang lebih condong bermazhab Syafii. Oleh sebab itu, FPI di Banten didukung oleh para ulama pesantren karena dari sisi ideologinya mereka mempunyai kesamaan, yaitu *Ahli Sunnah wal Jamaah*. Bedanya dengan NU adalah bahwa mereka lebih keras dalam melaksanakan ajaran Islam mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

2. Majelis Mujahidin Indonesia

Selain FPI dan HTI, organisasi Islam baru yang juga hadir di Banten adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). MMI didirikan di Yogyakarta dalam pimpinan Abu Bakar Ba'asyir. Organisasi ini bertujuan mendirikan kekhalifahan Islam. MMI di Banten, dan sama dengan di tempat lain, adalah organisasi fundamentalis, yang sangat kuat dalam memegang dan menerapkan ajaran Islam. Sama dengan kalangan Islam lain, politik Islam juga masih diperjuangkan kuat oleh MMI di wilayah Banten. Seorang tokoh MMI bernama Abu Jibril secara tegas meminta umat Islam untuk memilih orang Islam sebagai pemimpin mereka. Meskipun terasa fanatik, permintaan dan dorongan seperti ini sebetulnya lebih memperlihatkan sikap yang biasa, alias tidak ekstrem. Akan tetapi, seperti diketahui, MMI adalah organisasi masyarakat sipil Islam yang bertujuan atau berkeinginan mendirikan khilafah, seperti halnya HTI. Oleh karena itu, tuntutan untuk memilih orang Islam dalam pilkada atau pemilu masih selaras dengan karakter organisasi ini. Meskipun demikian, sikap ini masih terbilang moderat dalam artian tidak ekstrem. MMI juga terlihat lebih terbuka dan mau berpartisipasi dalam demokrasi dengan cara terlibat baik dalam pemilu maupun pilkada sebagai pemberi suara atau pemilih. Apa yang dikemukakan oleh Abu Jibril adalah sikap umum saja yang moderat, seperti permintaan untuk tidak golput dan termasuk untuk menghindari isu SARA yang bahkan bisa memecah umat Islam (Cakrawalanews, 2018).

Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa MMI, hampir sama dengan FPI, sangat fanatik dalam berislam. MMI marah bila terdapat pihak-pihak yang mendiskreditkan Islam. Pernah terjadi, Abu Jibril marah karena terdapat ulama atau bahkan habib yang menyebut radikalisme dilakukan oleh kalangan Islam. Meskipun tidak menunjuk pada MMI, para tokohnya marah dengan sebutan atau pelabelan umat Islam dengan terorisme tersebut. Tokoh MMI, Irfan S. Awwas misalnya, marah dengan sebutan oleh ulama atau tokoh Islam lain yang menuding Abu Jibril menyebarkan ajaran sesat. Dalam kasus ini, Irfan membalas dengan menyebut orang yang menuduh tadi sebagai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

habib palsu. Lebih jauh, Irfan mengajak penuduh tadi untuk berdebat terkait ajaran yang disebut sesat tadi (Detiknews, 2009). Meskipun demikian, MMI hanya agak kuat bersuara, tetapi tidak segarang FPI dalam melakukan tindakan, termasuk ketika merespons tuduhan tersebut. Hal ini terjadi karena MMI memang organisasi kecil jika dilihat dari sisi jumlah pengikut. Apa yang membedakannya dari FPI adalah bahwa MMI lebih fokus pada dakwah umum dan tidak melakukan gerakan ektrem seperti razia sehingga tidak ada pihak-pihak yang memaki-maki MMI karena masalah-masalah sosial yang terjadi.

C. Ulama dalam Politik Banten

Hadirnya kerajaan Islam di Banten akhirnya menempatkan bukan saja Islam sebagai landasan hidup masyarakatnya, tetapi juga pada sisi lain menempatkan para ulama sebagai pemimpin dan elite politik yang dihargai. Oleh sebab itu, di masa Indonesia merdeka, politik Islam menjadi pegangan dan medium perjuangan dan sekaligus menjadi sasaran arah politik mereka. Dapat dipastikan bahwa orientasi ini sama dengan yang terjadi di tingkat nasional. Perjuangan politik Masyumi dan NU adalah juga perjuangan politik masyarakat Banten yang menggunakan kedua partai politik ini sebagai kendaraan perjuangan mereka. Sama dengan yang terjadi pada tingkat nasional, politik masyarakat Islam di Banten mengalami tekanan semasa Orde Baru berkuasa. Afiliasi masyarakat Banten cukup kuat terhadap PPP sebagai satu-satunya partai Islam, tidak mengherankan bahwa banyak ulama yang mendapatkan intimidasi pemerintah atau oknum pemerintah Orde Baru. Seperti dapat diduga, masyarakat Banten juga mengalami penurunan dalam hal pegangan dan dukungan partai Islam ini karena tekanan politik Orde Baru begitu terasa dan melemahkan semangat mereka.

Bisa dikatakan bahwa mayoritas masyarakat Banten adalah penganut *Ahli Sunnah Wal Jamaah* yang direpresentasikan oleh NU. Kemenangan NU membantu Suharto dalam menumpas komunis telah menempatkan NU sebagai pihak yang secara jelas mendukung dan menjaga Negara Indonesia. Namun, pada sisi lain, pemerintah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Orde Baru di bawah pimpinan Suharto juga ragu atau bahkan khawatir dengan NU yang memperlihatkan Islam kuat dengan menganut politik Islam. Kekhawatiran ini didasarkan pada kiprah partai NU selama masa Orde Lama, yang bersama Masyumi ikut berjuang untuk politik Islam (Fealy, 2003). Suharto, yang kemudian terbukti 'anti-Islam' bukan saja menekan Partai NU pada pemilu 1971, tetapi juga membuat strategi pelemahan politik Islam dengan mendekati para kiai berpengaruh di daerah-daerah. Di antara yang cukup penting menjadi perhatian Suharto adalah Banten yang kental dengan Islam. Menjelang pemilu 1971, setelah Suharto berkuasa, para petinggi negara ikut memikirkan masalah Banten ini. Hal ini dikarenakan Banten adalah penyangga Jakarta. Saat itu, di sebelah timur dan Selatan Jakarta seperti tidak bermasalah dalam hal berpolitik Islamnya, tetapi Banten mempunyai pengalaman politik Islam yang kuat, setidaknya karena di sana pernah berdiri kerajaan Islam, yang telah membuat masyarakat Banten sangat taat Islam. Oleh karena itu, Banten menjadi perhatian khusus yang membuat bahkan Suharto sendiri turun tangan.

Dimulai dari pejabat di Banten sendiri yang menyadari pentingnya ulama, mereka mencoba mengomunikasikan masalah ini dengan pejabat yang lebih tinggi, yaitu gubernur Jawa Barat. Sang Gubernur, yakni Sholihin GP, bersama pangdam Siliwangi, Witono, menyambut gagasan tersebut dan mereka dipertemukan dengan tokoh Banten bernama K.H. Mahmud (Hamid, 2011). Pertemuan dilanjutkan dengan berkunjungnya Pangkowilhan II, yaitu Letjen Surono menemui ulama ini. Tujuan dan keinginan para pejabat tersebut adalah agar para kiai di Banten masuk menjadi pendukung Golkar. Begitu pentingnya Banten, Suharto sendiri akhirnya menemui kiai kharismatik ini. Pertemuan yang berlangsung di Batukuwung akhirnya membuat K.H. Mahmud dan beberapa kiai menyatakan diri ikut Golkar. Kiai Mahmud ini akhirnya didaulat untuk mendirikan organisasi, dengan tujuan membantu Golkar, bernama Satkar Ulama. Organisasi ini intinya akan memobilisasi para ulama untuk mendukung Golkar pada pemilu 1971. Pemilu 1971 ini adalah taruhan Suharto dalam melegitimasi kekuasaannya, yang sudah ia raih dengan diangkatnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagai presiden oleh MPR pada 1968. Meskipun sudah diangkat menjadi presiden, Suharto memerlukan legitimasi dari rakyat dengan cara pemilu, di mana partai Golkar yang akan memilihnya di MPR harus menang dalam pemilu ini. Kemenangan Golkar dalam pemilu ini dianggap sebagai dukungan rakyat yang sekaligus melegitimasi Suharto atas diangkatnya sebagai presiden oleh MPR.

Hadirnya Satkar Ulama ini menandai dua hal. *Pertama* adalah terbaginya umat Islam Banten secara politik, yakni sebagian orang-orang NU yang merupakan masyarakat santri Banten ternyata dengan mudah berbelok dan mendukung partai lain, yaitu Golkar. Hal ini sekaligus memperlihatkan tidak kuatnya komunikasi NU pusat dengan daerah karena pembelokan seperti itu tidak seharusnya terjadi mengingat NU akan berlaga dalam pemilu 1971. *Kedua* adalah berhasilnya Suharto meyakinkan para ulama bahwa dia dan Golkar akan memperjuangkan kepentingan umat Islam pada umumnya. Hasil dari manuver politik rezim ini menjadi jelas dengan besarnya dukungan masyarakat Banten terhadap Golkar pada pemilu 1971. Meskipun demikian, jika melihat situasi politik saat itu yang ditandai dengan kuatnya fanatisme golongan, para ulama NU tidak mungkin dengan mudah berbelok menjadi pendukung Golkar. Dapat dilihat dalam banyak kasus, para ulama lebih siap menerima intimidasi politik daripada keluar dari barisan NU sebagai partai politik. Oleh karena itu, sangat mungkin bahwa para pendiri Satkar Ulama ini lebih merupakan para jawara, atau kalaupun ulama, mereka adalah ulama yang tertindas dan tidak bisa bergeming selain siap mendukung Golkar.

Selain para ulama, pemerintah atau Golkar sadar betul bahwa kelompok penting di Banten selain ulama adalah para jawara. Jawara yang awalnya merupakan para santri yang mendalami dan menguasai ilmu *kanuragan* mempunyai posisi penting dalam masyarakat Banten (Hudaeri, 2007). Mereka adalah para elite lokal yang bisa menyelamatkan masyarakat dari bahaya yang datang kepada mereka. Dengan ilmu *kanuragan*-nya para jawara adalah para jago yang bukan saja bisa melindungi masyarakat, tetapi juga pada sisi lain bisa membantu,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

misalnya menyembuhkan mereka yang sakit. Fungsi jawara yang seperti ini menempatkannya dalam posisi penting dalam masyarakat Banten. Seperti terhadap para ulama, pemerintah lokal Banten dan Golkar berusaha mendekati para jawara ini dan sejak 1971 mereka telah membentuk wadah bernama Satuan Karya Jawara yang diketuai oleh Chasan Sochib (Irfani, 2011). Para Jawara ini direkrut ke dalam barisan Golkar yang ditugaskan untuk memenangkan mesin politik Suharto dalam pemilu 1971. Organisasi ini kemudian berkembang sampai sekarang dengan berganti nama menjadi Persatuan Pendekar Persilatan dan Seni Budaya Banten Indonesia.

Oleh karena itu, bisa disimpulkan bahwa hadirnya Satkar Ulama ini bisa dilihat sebagai awal mulanya para jawara masuk ke dalam kekuasaan. Jawara sering disebut sebagai para murid ulama. Konon mereka adalah para santri (murid ulama) di pesantren yang kemudian memperdalam ilmu dan praktik *kanuragan*. Mereka kemudian menjadi jago dalam menghadapi musuh mereka, seperti aktivis PKI yang menyerang umat Islam. Di masa Orde Baru, para jawara telah digunakan betul oleh politisi Golkar untuk memobilisasi massa untuk memberikan dukungannya terhadap partai politik yang menjadi mesin politik Suharto. Dengan demikian, para jawara memulai masuk ke dalam kehidupan politik meskipun terbatas pada mendukung penguasa dan hanya satu dua orang saja yang kemudian direkrut menjadi politisi Golkar lokal. Meskipun demikian, langkah awal ini menjadi faktor penting yang turut membentuk politik Banten yang diwarnai oleh peran ulama dan jawara.

Keterlibatan jawara ini bisa dilihat dari aktifnya Chasan Sochib (Ayahanda dari Ratu Atut Chosiyah, Gubernur Banten 2007–2015) sebagai pendukung Golkar sejati. Di samping hadirnya Satkar Ulama yang dibentuk melalui kesepakatan Suharto dan Kiai Mahmud, pada sisi lain kalangan jawara juga terjun dan tenggelam dalam kegiatan politik Golkar. Keikutsertaan Chasan Sochib secara jelas memberikan keuntungan pribadi, di mana dia konon mendapatkan proyek-proyek pemerintah. Sebagai jawara dan terlibat dalam politik Golkar, Chasan Sochib bisa menjadi pengusaha sukses dan menjadi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Ketua Kadin Banten. Dengan demikian, Chasan Sochib juga menjadi elite politik penting Banten. Bahkan, belakangan dia juga menjadi Ketua Satkar Ulama, yang tentunya menguatkan posisinya sebagai politisi pengusaha. Di masa reformasi politik, Chasan Sochib menggunakan posisi dan pengaruhnya untuk mengorbitkan anaknya untuk pertama kalinya menjadi Wakil Gubernur Banten. Bahkan, lebih jauh pengaruhnya ini bisa mendudukkan anak cucunya menjadi petinggi politik dengan menjadi wali kota atau bupati di wilayah Banten.

Meskipun sama-sama terkooptasi oleh Golkar melalui kekuasaan pemerintah, posisi para ulama dan Jawara ini agak berbeda dalam perkembangannya. Para ulama Banten yang memang pemimpin Islam tidak semuanya tunduk dan menjadi pendukung Golkar. Dengan kata lain, para ulama Banten tidak semuanya tergabung dalam Satkar Ulama. Seperti terlihat dari tetap kuatnya PPP di masa Orde Baru, para ulama sebagian besarnya tetap menjalankan politik Islam. Jawara, pada sisi lain, terkesan semuanya masuk dalam gerbong Golkar, mendukung politik pemerintah Orde Baru. Meskipun sama kuat dalam menganut Islam, para jawara berbeda dengan ulama dalam hal pengetahuan keislamannya, dan tentu juga dalam hal berpolitik Islam. Para jawara yang merupakan para jago yang dibekali ilmu *kanuragan*, bisa dikatakan sebagai muslim pada umumnya, yang berislamnya tanpa dibekali unsur keilmuwan memadai. Oleh karena itulah, jawara seperti terjerembab, masuk dengan penuh hati ketika diajak menjadi pendukung Golkar. Akan tetapi, dalam kenyataannya, masuk ke dalam barisan Golkar ini memberi manfaat besar dengan banyak terekrutnya para jawara ke dalam kekuasaan politik di wilayah Banten.

D. Dinamika Politik Era Reformasi

Berdasar pada pemahaman mereka tentang Islam, para ulama memang tidak membedakan masalah agama dengan politik. Artinya, dakwah untuk menerapkan Islam tidak hanya agar Islam dijalankan dalam bidang ibadah, tetapi juga harus diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan. Seperti terlihat sejak lama, organisasi masyarakat Islam di Banten pada dasarnya adalah pendukung politik Islam, yakni politik

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang diperjuangkan dan dikejar oleh partai-partai Islam, seperti NU, Masyumi, dan PPP. Sejak pemilu 1971, para pendukung atau pengikut organisasi masyarakat sipil Islam memberikan dukungan kepada NU. Hal ini hampir sama dengan yang terjadi di tingkat nasional yang dalam pemilu ini Golkar mendapatkan suara yang jauh lebih tinggi dari partai Islam NU. Di samping pemilu, saat itu cukup panas berita terkait oknum Golkar, yang dibantu oleh pemerintah setempat termasuk oleh Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI), melakukan tekanan politik, bahkan intimidasi terhadap para ulama dan pengikut partai Islam. Saat itu, pemerintah juga telah memecah politik NU dengan mendirikan apa yang kemudian disebut sebagai Satkar Ulama. Organisasi ini dipimpin oleh seorang ulama, bernama Kiai Mahmud yang dipilih setelah pertemuannya dengan Presiden Suharto menjelang pemilu 1971.

Oleh sebab itu, partai NU di Banten juga tidak mendapatkan suara yang layak yang bisa disejajarkan dengan perolehannya di tingkat nasional. Dapat dilihat bahwa memang sudah sejak pemilu 1971, organisasi masyarakat sipil Islam tidak memberikan dukungan penuh terhadap partai Islam dan bahkan para pendukung Masyumi diduga sudah ikut dengan Golkar, seperti terjadi di tingkat nasional. Penurunan dukungan itu nyata bila melihat NU dan Masyumi masing-masing mendapatkan suara 18% dan 20% secara berurutan. Pada pemilu 1971 itu, suara yang didapatkan oleh Masyumi tersebut beralih ke Golkar karena dari 4 partai Islam yang ikut dalam pemilu 1971, perolehan mereka, termasuk NU, tidak melebihi 30%. Seperti disebutkan sebelumnya, rekayasa politik Orde Baru di Banten sudah berhasil sejak pemilu 1971 dengan dipecahnya ulama yang sebagiannya menjadi pendukung Golkar dan dibentuknya kelompok Jawara menjadi pendukung Golkar, yang bahkan secara keras ikut memobilisasi politik agar masyarakat Banten memberi dukungan pada Golkar.

Keberhasilan Golkar mendapatkan suara mayoritas pada pemilu 1971 adalah awal dari penggusuran politik Islam. Hanya saja, penggabungan empat partai Islam pada 1973 menjadi PPP di Banten justru memperkuat kembali partai Islam yang ada. Meskipun pada tingkat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nasional perolehan suara PPP meningkat pada pemilu 1977, hal itu tidak melebihi perolehan Golkar yang masih mayoritas. Meskipun demikian, di Banten fusi itu menjadi '*blessing in disguise*' karena suara yang didapatkan oleh partai Islam PPP di sini melebihi perolehan Golkar. Oleh karena itu, di saat berbagai daerah Indonesia sudah berhasil dipegang oleh Golkar, mengingat manuver dan tekanan politiknya cukup tinggi, Banten termasuk dalam 5 daerah yang masih kuat berpegang pada politik Islam dengan memberikan dukungan terhadap PPP sebagai partai Islam. Dapat dilihat di Kabupaten Serang pada pemilu 1977, PPP memperoleh suara 54,97%, yang lebih besar daripada perolehan Golkar, yaitu 42,52%. Seiring dengan mulai digoyangnya PPP melalui dimasukannya John Naro sebagai pimpinan pusat partai Islam ini di tingkat pusat, dan kuatnya politik intimidasi terhadap para pendukung PPP oleh para aktivis Golkar, termasuk oleh para pejabat tentara di daerah masing-masing, perolehan suara PPP di Kabupaten Serang menurun pada pemilu 1982. Akan tetapi, perubahan ini juga jauh dari signifikan. Baru pada pemilu 1987 perolehan PPP anjlok secara signifikan dan Golkar meraih mayoritas suara menjadi 60% lebih. Penurunan perolehan ini bisa jadi merupakan imbas dari penggembosan yang dilakukan oleh NU sebagai pendukung utama PPP, yang saat itu keluar resmi dari partai Islam yang dibidaninya. Lebih dari itu, para tokoh NU juga melakukan penggembosan terhadap PPP.

Tabel 3.3 Persentase Perolehan Suara Pada Pemilu 1977, 1982, dan 1987 di Kabupaten Serang

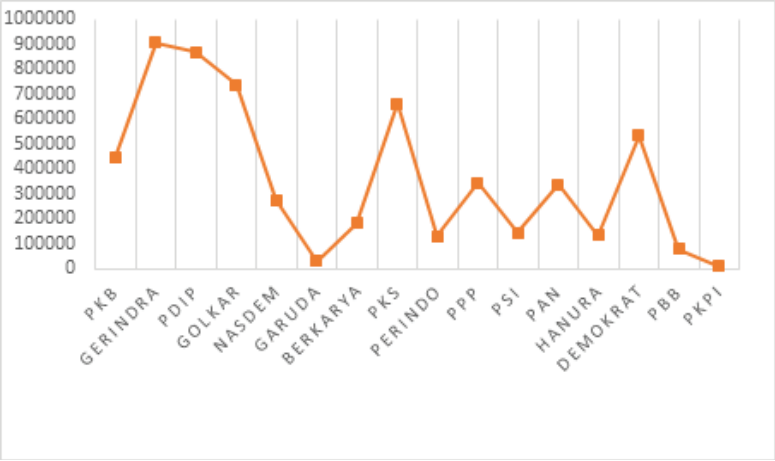
Organisasi Peserta Pemilu	1977	1982	1987
PPP	54,97	47,98	29,19
Golkar	42,52	48,57	60,35
PDI	2,52	3,45	10,45

Sumber: Hamid (2011)

Bisa dilihat dari Tabel 3.3 bahwa sampai pada pemilu 1977, PPP di Serang sebagai ibukota Kabupaten Banten saat itu memperoleh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

suara lebih besar dari Golkar. Namun, seperti terjadi di daerah lain di wilayah Banten pada pemilu 1987, suara PPP terus menurun. Penurunan suara partai Islam ini memang terjadi secara nasional seiring dengan *political engineering* (rekayasa politik) yang dilakukan oleh Orde Baru, mulai dari penggabungan partai-partai Islam sampai dipaksakannya asas tunggal, yaitu Pancasila, sebagai dasar ideologis partai politik dan semua organisasi sosial kegamaan. Penurunan ini yang sekaligus menunjukkan menurunnya dukungan terhadap politik Islam pada umumnya terjadi, bahkan setelah reformasi politik dilakukan. Meskipun gairah berpolitik Islam seolah bangkit kembali setelah terjadinya reformasi politik yang mengiringi jatuhnya Orde Baru, semangat tersebut hanya bagian dari euforia demokrasi yang menggema dalam reformasi. Seperti dibuktikan oleh hasil perolehan partai-partai Islam pada beberapa pemilu, politik Islam ternyata tidak bisa bangkit lagi dan tidak mendapat dukungan masyarakat Banten. Pada pemilu 2019, hanya PKS yang masih mendapat dukungan agak kuat dari masyarakat Banten. Namun, jika digabungkan secara keseluruhan, suara yang diperoleh partai nonislam atau partai sekuler jauh lebih besar dan merupakan mayoritas (lihat Gambar 3.1).



Sumber: Rumah Pintar Pemilu (2019)

Gambar 3.1 Hasil Pemilu 2019 DPRD Provinsi Banten

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Menurunnya kekuatan politik Islam memang bukan terjadi secara tiba-tiba. Hal ini adalah hasil dari rekayasa politik oleh Orde Baru yang fobia terhadap Islam. Seperti sudah disebutkan sebelumnya, Orde Baru berusaha melemahkan kekuatan politik Islam dengan merekrut para ulama ke dalam barisan pendukung Golkar, mesin politik Suharto. Para ulama diwadahi dalam organisasi Satuan Karya Ulama. Selain ulama, para jawara juga dimasukkan ke dalam barisan Golkar tersebut. Para jawara mungkin lebih mudah direkrut karena merupakan orang-orang yang berketerampilan kekuatan fisik alias jago. Oleh karena jago di kampungnya, dia juga menjadi orang penting atau menjadi tokoh yang tindakan politiknya, apalagi permintaan dukungannya, mendapat sambutan masyarakat. Selain itu, perkembangan masyarakat Banten menjadi modern juga telah menyebabkan sekularisasi politik. Artinya, masyarakat menganggap politik bukan lagi menjadi keharusan agama. Oleh karena itu, inilah yang terjadi, masyarakat Banten, meskipun makin kuat religiositasnya, telah melepaskan pilihan politik mereka dari bagian keharusan agama.

E. FPI dan Politik Islam

Meskipun semangat kebangkitan Islam mewarnai umat Islam, seperti terlihat dari bagaimana mereka melaksanakan Islam melalui maraknya pengajian atau meluasnya pemakaian simbol-simbol Islam, dalam berpolitik tidak semua kelompok Islam bersikap sama. Pada umumnya, umat Islam Indonesia memang menguat keberislamannya, tetapi untuk memperjuangkan politik Islam hanya sebagian kecil saja yang masih peduli. Di antara sedikit kelompok ini adalah FPI yang dinakhodai oleh Riziq Shihab. Semangat berpolitik Islam yang dimaksud adalah terkait dengan persistensi mereka dalam menerapkan ajaran atau nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari mereka. Hal ini merupakan karakter yang mewarnai seluruh anggota FPI, termasuk tentu saja yang berada di wilayah Banten.

Di saat terjadi demonstrasi bela Islam, para kiai dan aktivis yang tergabung dalam FPI ikut ambil bagian dalam gerakan protes terhadap penistaan agama Islam yang dilakukan oleh Gubernur Jakarta saat itu.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Puluhan orang FPI, di samping umat Islam lain dari Banten Raya, pergi ke Jakarta untuk memberikan dukungan terhadap gerakan protes tersebut. Lebih-lebih, gerakan yang kemudian terkenal dengan nama 'Bela Islam' itu dipimpin oleh Riziq Shihab, pemimpin tinggi FPI sehingga kedatangan para pendukung dan aktivis FPI memang seperti keharusan, setidaknya karena Riziq Shihab memimpin protes ini. Seperti bisa dilihat, sebagian orang kemudian menyematkan gelar kepada sang pemimpin dengan menyebutnya sebagai Imam Besar.

Hal yang sama terjadi ketika Riziq Shihab pulang dari Arab Saudi setelah dia mengasingkan diri karena didakwa dengan tuduhan melakukan percakapan mesum bersama seorang perempuan. Para anggota FPI Banten, termasuk juga sebagian umat Islam taat dari ormas lain, menanti-nanti kedatangan sang pemimpin, dan mereka juga ikut datang ke bandara Soekarno-Hatta menjemput Riziq Shihab pada 10 November 2020. Meskipun dibebani oleh masalah pandemi Covid-19 yang bisa membahayakan diri mereka dengan tertular dari orang lain yang ikut dalam penyambutan tersebut, para anggota FPI dan simpatisan Riziq Shihab tetap datang ke bandara dengan tetap menerapkan protokol kesehatan.

Apa yang bisa dicatat dari sini adalah bahwa *pertama* mungkin masyarakat Banten mendapatkan kesamaan ide atau harapan dalam hal kehidupan yang Islami yang hanya bisa didapatkan atau ditemukan dalam FPI. Ormas yang sering dianggap radikal ini begitu kuat dalam melaksanakan amar makruf nahi mungkar. Hal ini karena bukan saja karena mereka merupakan orang-orang Islam taat, tetapi juga mereka dengan kuat ingin menerapkan nilai dan ajaran Islam dalam praktik kehidupan mereka. *Kedua*, kepemimpinan dalam FPI bersifat karismatik sehingga dengan demikian para anggota dan simpatisan FPI mengikuti saja apa yang diperintahkan oleh para tokoh yang memimpin organisasi ini. *Ketiga*, faktor keturunan nabi yang melekat terutama pada pimpinan puncaknya membuat para pengikut begitu hormat, mengikuti anjurannya, dan bahkan membela mati-matian jika sang pemimpin dalam bahaya. Unsur-unsur inilah yang membuat FPI kuat dan bahkan siap berhadapan dengan siapapun, selama tindakan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka tidak melanggar hukum yang ada. Itulah yang kemudian terjadi, misalnya, setelah Riziq Shihab berada di Jakarta, di Kota Serang beredar selebaran apel akbar dalam menyambut kedatangan Riziq Shihab di Serang. Hal ini adalah ekspresi kegembiraan para aktivis FPI Serang, yang mengharapkan Riziq Shihab datang ke Serang. Rencana apel memang dibantah oleh pihak kepolisian karena saat itu memang belum ada permintaan izin atau pemberitahuannya.

Perlu dicatat bahwa terkait dengan hingar bingarnya rencana kedatangan Riziq Shihab ke Serang, sekelompok orang yang mengatasnamakan Aliansi Warga Banten (AWAB) berdemonstrasi menolak kehadiran Riziq Shihab di Serang. Lebih jauh, bahkan AWAB mengatakan, seperti tertulis dalam spanduknya bahwa Riziq Shihab bukanlah keturunan nabi. Sikap menolak Riziq Shihab memang bukan dilakukan oleh kalangan Islam taat yang tergabung dalam organisasi besar, seperti NU dan Muhammadiyah. Hal ini adalah lagu lama yang juga didengungkan oleh kalangan tertentu, seperti di Jakarta. Gaung dari spanduk ini cukup besar karena mengatasnamakan masyarakat Banten. Oleh karena itu, para jawara turut mendukungnya. Meskipun demikian, kemudian muncul sanggahan dari sekelompok ulama dan santri dari suatu kecamatan di wilayah Banten yang menyatakan bahwa mereka siap menerima Riziq Shihab untuk hadir di Banten, dan mereka sekaligus mengakui bahwa Riziq Shihab adalah keturunan Nabi Muhammad. Adanya pernyataan membuat para jawara yang tadi hadir berkumpul di bawah spanduk penolakan tersebut terpaksa harus mendatangi ketua FPI Banten, untuk meminta maaf. Kejadian ini memperlihatkan bahwa di samping adanya dukungan terhadap FPI atau ketua umumnya, terdapat juga kalangan yang menolak kedatangannya. Apa yang agak menarik adalah dukungan terhadap penolakan itu dilakukan oleh para ulama dan santri sehingga para jawara malah menjadi turut mendukung mereka yang menerima Riziq Shihab di Serang.

Kejadian ini adalah fakta yang memperlihatkan bagaimana organisasi masyarakat pada umumnya berkaitan dengan dukungan politik mereka. Dalam hal ini, kalangan organisasi masyarakat sipil Islam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

tetap memberikan dukungannya terhadap perjuangan untuk Islam sementara yang lainnya, yakni organisasi masyarakat sipil umum, lebih berjuang dengan orientasi sekuler. Namun, lepas dari kuatnya mereka mendukung kedatangan Riziq Shihab, masalah keterlibatan riil dalam politik hanya bisa diduga-duga. Apa yang pasti adalah bahwa sama dengan organisasi NU dan Muhammadiyah, kalangan FPI juga tidak mempunyai target mendirikan Negara Islam. Oleh karena itu, berbeda dengan HTI dan MMI, kalangan FPI sudah menganggap Indonesia ini Negara Islam, bahkan landasan kebangsaan organisasi ini adalah Pancasila. Dengan demikian, bisa diduga bahwa tidak semua anggota FPI memberikan dukungannya kepada PKS sebagai partai Islam, atau partai lainnya yang didirikan oleh kalangan Islam taat.

Di luar masalah-masalah yang biasa digeluti FPI, yakni berdakwah dengan gaya keras atau memberantas kemaksiatan, mereka juga dengan nyata melakukan kegiatan-kegiatan sosial yang membantu masyarakat Banten. Mereka, misalnya, membantu mengevakuasi korban banjir yang terjadi di wilayah Banten. Di Cikande, mereka menyemprotkan disinfektan saat masa pandemi Covid-19. Ketika Banten dilanda gempa, para aktivis FPI ini turun ke jalan menggelar aksi pengumpulan dana di Cisoka, Kronjo, Curug, Pagedangan, Balaraja, Cikupa, dan Panongan (Redaksi, 2019).

Meskipun sudah berganti nama menjadi Front Persaudaraan Islam, para aktivis FPI tetap melakukan bakti sosial sebagai bagian dari pelaksanaan ibadah mereka. Pada Iduladha tahun 2021, Badan Kemanusiaan FPI melakukan pembagian daging kurban (Faktakini.info, 2019). Kenyataan seperti ini memang kurang terungkap dan tidak banyak diketahui oleh anggota masyarakat. Apa yang lebih terekspos biasanya menyangkut kekerasan yang dilakukan mereka, misalnya ketika memberantas masalah-masalah terkait kemaksiatan.

F. Penutup

Menguatnya semangat berislam atau melaksanakan Islam di kalangan masyarakat Banten memang cukup terasa, seperti juga terjadi pada masyarakat Islam di Indonesia bagian lain. Bangkitnya semangat ini

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terasa setelah cukup lama Islam yang cukup mengakar di Banten seolah diam tak bergerak, lebih-lebih setelah digusurnya politik Islam oleh Orde Baru. Meskipun demikian, penggusuran atau kekalahan ini rupanya hanya terjadi di bidang politik karena di bidang lain, bahkan pada masa Orde Baru pun, tidak terhalang. Oleh sebab itu, setelah berjalan cukup lama dan terjadi reformasi politik, semangat berislam atau juga membangun politik Islam seolah menguat kembali. Beberapa partai Islam didirikan oleh masyarakat Banten. Hanya saja, dalam perkembangannya partai politik itu seperti kurang didukung oleh masyarakat Islam Banten. Hal ini memang gejala umum di Indonesia yang juga terasa di Banten sehingga dalam pemilu apa yang unggul adalah partai-partai sekuler.

Gejala ini memperlihatkan bahwa kebangkitan semangat berislam di Banten tidak searah dengan atau tidak berkorelasi dengan menguatnya politik Islam. Masyarakat Banten tidak lagi menyambut politik Islam dengan memberikan dukungan terhadap partai-partai Islam. Hal ini artinya politik Islam bukanlah diarahkan untuk memperkuat ideologi Islam atau Islam sebagai ideologi yang digunakan oleh negara. Politik Islam lebih dimaknai sebagai perjuangan untuk meningkatkan kesejahteraan umat Islam atau mengembangkan Islam sendiri sebagai agama yang penuh dengan ajaran serta norma bagi kehidupan pemeluknya. Oleh karena itu, organisasi-organisasi masyarakat sipil Islam yang ada telah berkembang dengan membawa misi mengembangkan Islam dan berjuang untuk kepentingan umat Islam. Dengan demikian, apa yang disebut perjuangan politik Islam memang tidak tunggal menjadi agenda atau tujuan perjuangan organisasi masyarakat sipil Islam ini.

Organisasi masyarakat sipil Islam di Banten cukup berkembang setelah hambatan yang dibentangkan oleh Orde Baru dibuka melalui reformasi politik. Berbagai ormas ini, dan bahkan yang berkarakter trans-nasional, juga hadir di Banten, meskipun perlu ditegaskan bawa HTI telah dibubarkan dan kegiatannya di Banten juga tidak terlihat. Kehadiran beragamnya organisasi masyarakat sipil ini selain memperlihatkan Banten terbuka, di luar kenyataan bahwa mayoritas

Buku ini tidak diperjualbelikan.

penduduknya hampir 95% beragama Islam, juga ternyata orientasi politik masyarakatnya tidak monolitik. Kuatnya Islam yang tertanam dalam diri masyarakatnya tidak dengan serta merta menahan mereka untuk tetap berpolitik Islam. Apa yang pasti adalah bahwa demokratisasi yang mengiringi reformasi politik telah mengembangkan dan memperkuat kehadiran organisasi masyarakat sipil Islam, dan menguatnya masyarakat sipil ini sebaliknya juga turut memperkuat demokrasi karena masyarakat sipil yang kuat dan berdaya telah ikut menumbuhkan jiwa demokratis pada para pengikutnya.

Daftar Referensi

Cakrawalanews. (2018, 11 Februari). *MMI ajak umat tidak golput dan tidak terpancing isu sara*. https://www.cakrawalanews.co.id/artikel/1834/MMI-Ajak-Umat-Tidak-Golput-dan-Tidak-Terpancing-Isu-SARA/

Detiknews. (2009, 27 Agustus). *Abu Jibril dituduh sebarkan ajaran sesat, MMI Gelar tabligh akbar*. https://news.detik.com/berita/d-1190965/abu-jibril-dituduh-sebarkan-ajaran-sesat-mmi-gelar-tabligh-akbar-

Fealy, G. (2003). *Ijtihad politik ulama: Sejarah NU 1952–1967*. LKIS.

Faktakini.info. (2021, 23 Juli). BK FPI Kota Serang Banten tebar qurban untuk warga terdampak PPKM di Kasemen. *Faktakini*. https://www.faktakini.info/2021/07/bk-fpi-kota-serang-banten-tebar-qurban.html

Hamid, A. (2011). Pergeseran Peran Kyai dalam Politik di Banten Era Orde Baru dan Reformasi. *Al-Qalam*, *28*(2), 339–364. https://doi.org/10.32678/alqalam.v28i2.895

Hamid, A. (2013). Memetakan aktor politik lokal banten pasca orde baru: Studi kasus kiai dan jawara di Banten. *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, *1*(2), 32–45. https://doi.org/10.14710/politika.1.2.2010.32-45

Hefner, R.W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Pricenton University Press.

Hefner, R. W. (2019). Whatever happened to civil Islam? Islam and democratisation in Indonesia, 20 years on. *Asian Studies Review*, *43*(3), 375–396. https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865

Hudaeri. M. (2007). *Tasbih dan golok: Kedudukan, peran, dan jaringan kiyai dan jawara di Banten*. Humas dan Protokol, Setda Provinsi Banten.

Irfani, F. (2011). *Jawara Banten: Sebuah kajian sosial, politik dan budaya*. YPM Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kementerian Agama. (t.t.). *EMIS Dashboard*. Diakses pada Januari, 2023, dari https://emis.kemenag.go.id/

Kartodirdjo, S. (1984). *Pemberontakan petani Banten 1888*. Pustaka Jaya.

Kabar Banten. (2017, 27 Desember). Sering meresahkan, warga razia waria. *KabarBanten.com*. https://kabarbanten.pikiran-rakyat.com/serang/pr-59607975/sering-meresahkan-warga-razia-waria

Liddle, R. & Muzani, S. (2013). Indonesian democracy: From transition to consolidation. Dalam M. Künkler, & A. Stepan, (Ed), *Democracy and Islam in Indonesia* (24–50). Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/kunk16190-006

Liputan6. (2014, 4 Oktober). FPI Banten razia tempat hiburan malam jelang Idul Adha. *Liputan6.com*. https://www.liputan6.com/news/read/2114183/fpi-banten-razia-tempat-hiburan-malam-jelang-idul-adha

Nurita, D. (2019, 29 November). AD/ART disorot, FPI: Kami menegakkan khilafah tanpa hapus NKRI. *Tempo.*co. https://nasional.tempo.co/read/1278226/ad-art-disorot-fpi-kami-menegakkan-khilafah-tanpa-hapus-nkri

Redaksi. (2019, 3 Agustus). *Relawan FPI Kabupaten Tangerang galang dana gempa Banten.* https://kabar6.com/relawan-fpi-kabupaten-tangerang-galang-dana-gempa-banten/

Rumah Pintar Pemilu. (2019, 13 Mei). *Rekapitulasi hasil penghitungan perolehan suara tingkat provinsi Banten pemilu tahun 2019*. Diakses dari https://rpp-kpubanten.id/suara/dprd

Turmudi, E. (2016). Islamic politics in contemporary Indonesia. *International Journal of Political Studies, 2*(3), 1–9.

Turmudi, E. (2018). PURITANISM VIS-A-VIS TRADITIONALISM: ISLAM IN MODERN INDONESIA. *Harmoni*, *11*(2), 25–42.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IV

Masyarakat Sipil dan Penguatan Demokrasi: Kasus Ormas Islam di Bandung

Dundin Zaenuddin

Indonesia adalah negara yang penduduknya memiliki orientasi politik yang sangat beragam. Ada yang menginginkan nilai-nilai agama mengisi politik kenegaraan secara substansial, ada juga yang malah menginginkan Islam menjadi nilai holistik yang mewarnai seluruh aspek kehidupan, di samping ada yang menginginkan agama dijauhkan atau setidaknya dipisahkan dari politik kenegaraan. Pada kelompok kesatu dan kedua, keinginan tersebut disuarakan oleh umat beragama khususnya Islam dari kalangan santri, sementara di kelompok ketiga, keinginan tersebut banyak disuarakan oleh kalangan abangan dan sekuler. Bagi kelompok terakhir ini, walaupun dianggap masih penting, agama cukuplah untuk kehidupan spiritual individu masing-masing.

D. Zaenuddin
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: dundezen@gmail.com

© 2024 Editor & Penulis

Zaenuddin, D. (2024). Masyarakat sipil dan penguatan demokrasi: Kasus ormas Islam di Bandung. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (111–174). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c931
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sebagai bangsa dengan corak demikian dan ditambah lagi dengan orientasi dari kalangan agama nonislam, toleransi keagamaan, yaitu kesediaan berbagai kelompok masyarakat sipil untuk saling menghargai dan menerima eksistensi masyarakat sipil lain merupakan suatu isu yang sangat penting dalam kehidupan demokrasi bangsa Indonesia. Sebagaimana dikatakan Madjid (1999), perlu kelapangan dada dan sikap optimistik dalam menyikapi kebinekaan. Pengakuan atas pluralitas sosial-politik dan toleransi antara masyarakat sipil sangat strategis menjadi basis pergaulan keberagaman (*diversity*) masyarakat Indonesia. Pengakuan atas pluralitas ini juga menjadi suatu kekayaan sosial budaya sehingga selanjutnya dapat memberi kontribusi penting bagi konsolidasi demokrasi dalam kehidupan sosial-politik bangsa Indonesia dengan tetap memberi tempat pada ekspresi keagamaan masing-masing kelompok sesuai dengan tesis *post-secularism* (pascasekularisme).

Dalam konteks Indonesia yang demikian itu, isu toleransi menjadi demikian penting mengingat kecenderungan yang berkembang saat ini, yakni munculnya gejala memaksakan suatu versi ajaran agama tertentu memasuki kehidupan publik yang sebetulnya menjadi ranah publik dengan kelompok-kelompok masyarakat yang beragam. Di kalangan tertentu, tumbuh perasaan benar sendiri dan menganggap kelompok masyarakat sipil Islam lainnya sebagai kelompok yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, bahkan di antara kelompok itu, terdapat kelompok yang menuduhnya kafir (*takfir*) dan harus disingkirkan. Mereka meyakini bahwa doktrin, interpretasi, atau kepercayaan kelompoknya adalah yang paling benar dan cenderung menafikan interpretasi kelompok masyarakat sipil lain. Akibatnya, norma dan aturan sosial yang merupakan pijakan hidup bersama menjadi kurang dipatuhi, dan tindak kekerasan antarkelompok mengalami peningkatan.

Dalam relasi masyarakat sipil di Indonesia, masyarakat sipil Islam menganggap kelompok masyarakat sipil lain menghalang-halangi visi dan misi mereka. Sebaliknya, kelompok sekuler mengganggap kelompok masyarakat sipil Islam terus terobsesi dengan ide negara Islam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang dianggap bertentangan dengan ideologi Pancasila. Rancangan Undang-Undang Haluan Ideologi Pancasila (RUU HIP) yang sempat menjadi kontroversi merupakan ekspresi kolektif dari kalangan sekuler untuk dijadikan justifikasi legal sikap perlawanannya terhadap masyarakat sipil Islam. Akan tetapi, masyarakat sipil Islam tampaknya sangat kompak menolak RUU HIP tersebut yang diyakini tidak sesuai dengan nilai Pancasila.

Fenomena di atas menunjukkan rendahnya kepercayaan antarkelompok masyarakat sipil. Fenomena tersebut mengindikasikan bahwa faktor-faktor kultural dan struktural memainkan peran sangat penting, dan karenanya perlu diteliti secara empiris. Secara teoritis dapat diasumsikan bahwa hal itu terjadi karena apa yang disebut sebagai *civic culture* atau *civic tradition* atau belakangan disebut sebagai modal sosial (*social capital*)[1] belum berkembang dalam kehidupan sebagian masyarakat Indonesia, di samping secara struktural prinsip kepemerintahan yang baik (*good governance*)[2] juga belum terbangun

---

[1] Dalam kajian ini budaya demokrasi diadopsi, dimodifikasi, dan dikembangkan dari konsep *civic culture*. Budaya demokrasi yang kemudian disebut budaya atau modal sosial demokrasi seperti diproposisikan oleh Saiful Mujani dalam bukunya *Muslim demokrat: Islam, budaya, demokrasi, dan partisipasi politik di Indonesia pasca-orde baru* (2007) menunjukkan bahwa Islam mendukung positif modal sosial demokrasi itu. Temuan-temuan baru ini berbeda dari temuan-temuan sebelumnya yang berkorelasi negatif. Islam historis memang dinilai berperan dalam perwujudan masyarakat madani, yaitu masyarakat yang mempunyai karakteristik yang diwarnai oleh sikap dan perilaku penuh keadaban (*civility*) dari masyarakat madani seperti partisipasi aktif dalam kehidupan kemasyarakatan dan kenegaraan, adanya ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi, dan aktif dalam asosiasi untuk kerja sama kolektif. Lihat visi normatif masyarakat Madani dalam *Tranformasi bangsa menuju masyarakat madani*, hlm. 13–19, oleh Tim Nasional Reformasi Menuju Masyarakat Madani; Juga "the Civic Community" dalam Putnam, (1993), *Making Democracy Work*, hlm. 86–91.

[2] Konsep *good governance* memiliki dimensi relasional karena ia merupakan sekumpulan relasi antara masyarakat sipil dan pemerintah yang melakukan praktik-praktik untuk memaksimalkan kebaikan bersama (*the common good*). Beberapa karakter yang harus ditegakkan meliputi: transparansi (*transparency*), keefektifan (*efectivity*), *responsiveness*, keterbukaan (*openness*), ketundukan pada aturan hukum, penerimaan pada keanekaragaman (pluralisme), serta akuntabilitas.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan terimplementasi dengan baik. Misalnya, keterbukaan dan kesediaan menenggang perbedaan orientasi politik yang diperankan oleh institusi negara, baik dalam lingkup nasional maupun lokal, tampak masih rendah. Menyangkut saling percaya sesama warga (*interpersonal trust*), misalnya, satu kultur politik masyarakat yang juga bisa berdampak positif, atau sebaliknya, bagi penciptaan demokrasi di Indonesia masih belum sepenuhnya hadir dalam pergaulan sosial politik. Dalam hal ini, kultur politik masyarakat Indonesia tidak begitu mendukung. Hanya 29% yang menyatakan selalu atau sering percaya pada orang lain. Pada umumnya, masyarakat menyatakan bahwa setiap orang harus hati-hati terhadap orang lain, jangan mudah percaya (86%). Proporsi ini sangat besar, dan menunjukan masih tipisnya kultur politik untuk demokrasi kalau dilihat dari sisi saling percaya sesama warga negara (Mujani, 2002: 21–22).

Munculnya kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam pasca reformasi memang dapat diapresiasi secara positif karena dua alasan penting, *pertama*, meluasnya pilihan dan partisipasi masyarakat dalam kegiatan sosial-budaya dan sosial politik, dan *kedua*, berkembangnya kelembagaan di masyarakat untuk melakukan interaksi sosial dengan lingkungan sendiri dan lingkungan luar menyangkut isu-isu kenegaraaan dan kewarganegaraan. Meskipun demikian, hal ini dapat memiliki arti penting dalam kemajuan masyarakat sipil jika kelompok masyarakat sipil ini telah memiliki budaya demokrasi atau modal sosial demokrasi. Menurut Hefner (2000), masyarakat sipil Islam seperti diwakili Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sangat berperan dalam konsolidasi demokrasi. Walaupun demikian, sebagian kecil kelompok Islam 'garis keras' menunjukkan bahwa sebagian kelompok umat Islam itu masih menjadi masalah dalam konsolidasi demokrasi.

Kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam yang ada penting dikaji dalam kerangka penguatan demokrasi dalam suatu bangsa yang plural. Kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam itu tetap menjadi variabel penting bagi identifikasi seseorang dalam mengorientasikan dirinya pada acuan nilai bersamanya. Kelompok-kelompok Islam yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terepresentasi dalam ormas Islam merupakan identitas kultural yang mewarnai apa yang disebut Berger dan Luckman (2012) sebagai proses internalisasi, objektivasi, maupun eksternalisasi. Identitas kelompok atau aliran ini dalam proses menjadi kelompok yang memiliki budaya demokrasi tersebut tentu tidak bersifat linear, tetapi dinamis dan rekonstruktif. Berbagai pengelompokan itu memiliki nilai positif hanya jika perilaku mereka diwarnai oleh budaya sipil yang memadai. Dengan demikian, mengembangkan budaya demokrasi dalam masyarakat sipil Islam menjadi agenda penting dalam proses demokratisasi di Indonesia untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera secara keseluruhan. Selain itu, pengembangan budaya demokrasi dirasakan urgen mengingat banyaknya kasus konflik sosial politik yang bernuansa agama terjadi di tanah air. Kekerasan masih mewarnai pemilihan legislatif, pemilihan presiden (pilpres), maupun pemilihan kepala daerah (pilkada) di daerah-daerah.

Bertolak dari berbagai masalah dan kenyataan serta harapan seperti dikemukakan sebelumnya maka kajian tentang masyarakat sipil Islam dan konsolidasi atau penguatan demokrasi di era pascasekularisme ini menjadi penting. Kepercayaan dan solidaritas sosial antara kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam maupun dalam hubungannya dengan masyarakat sipil bukan Islam akan mengarah pada kehidupan nasional yang kohesif jika toleransi dan apresiasi antara kelompok hadir secara riil. Selain itu, sebagai bangsa yang sedang dihadapkan pada berbagai krisis yang krusial, termasuk turunnya indeks demokrasi dan krisis ekonomi karena pandemi Covid-19 dan faktor-faktor lain serta kapasitas negara yang masih rendah dalam konsolidasi demokrasi maka peningkatannya secara signifikan baru akan terjadi jika pranata sosial berfungsi kembali dan berbagai kelompok masyarakat sipil keagamaan ini memiliki kemampuan melakukan revitalisasi sosial budaya dengan interpretasi keagamaan yang relevan dengan perkembangan zaman dalam konteks kehidupan bangsa yang plural, modern, dan demokratis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

A. Kajian Teoritik Budaya Demokrasi (Modal Sosial Demokrasi)

Keterkaitan antara budaya demokrasi dan demokratisasi diilhami oleh teori demokrasi multikultural. Teori ini pada mulanya mempertanyakan apakah golongan minoritas memiliki hak untuk memelihara pranata budayanya dan secara sah dapat mempertahankan identitas kulturalnya (Young, 1990; Kukathas, 1992; Kymlicka, 1995; Kymlicka & Norman, 2000). Teori ini mendiskusikan tentang hak-hak sosial, sipil, dan politik, di samping hak akomodasi struktur institusional dari negara bagi minoritas. Proposisinya adalah bahwa komunitas atau kelompok keagamaan dapat menjadi komunitas yang memiliki kultur demokrasi jika mereka terlibat dalam proses demokratisasi. Selanjutnya, dinyatakan bahwa integrasi dan solidaritas ditentukan tidak hanya oleh karakteristik kultural, tetapi juga oleh institusi struktural. Teori demokrasi multikultural ini lebih lanjut menyatakan bahwa terdapat korelasi positif atau hubungan signifikan antara integrasi politik dengan adanya rasa saling percaya, toleransi, dan solidaritas. Temuan penelitian lain juga menunjukkan adanya korelasi positif antara partisipasi sosial politik dan saling percaya dalam politik (*political trust*) di satu pihak dengan kehadiran jaringan organisasi komunitas di pihak lain (Fennema & Tillie, 2010).

Kajian empiris yang secara langsung mengaitkan antara kultur demokrasi dengan Islam telah dilakukan oleh Weinbaum (1996). Dengan memberi contoh kasus Pakistan, Weinbaum menyatakan bahwa kegagalan demokrasi di Pakistan disebabkan antara lain oleh kuatnya *patrimonialism* atau rendahnya kultur demokrasi bangsa itu. Antarpemimpin di Pakistan tidak memiliki saling percaya (*inter personal trust*). Padahal, budaya politik Pakistan tidak diragukan dibangun di atas moralitas Islam yang menjunjung tinggi nilai saling percaya dan egalitarianisme. Oleh karena itu, dengan memberi perhatian yang khusus kepada sumbangan faktor budaya, identifikasi berbagai masalah terkait elemen-elemen, baik yang mendorong maupun yang menghambat tumbuhnya kultur demokrasi dapat dilakukan. Faktor historis juga memengaruhi modal sosial kewarganegaraan. Sistem

Buku ini tidak diperjualbelikan.

politik yang dibangun pada masa kolonial adalah untuk menguasai rakyat, untuk memerintah dan memungut pajak. Feodalisme dan *patrimonialism* masih diwarisi oleh para pemimpin Pakistan masa kini.

Rendahnya kultur demokrasi di Pakistan tampaknya berkaitan dengan pola hubungan antara Islam dan politik. Pakistan mewakili negara di mana wilayah agama dan politik terintegrasi (*al-Din wa al-Daulah*). Penelitian yang dilakukan oleh Hassan (2006) menunjukkan bahwa pola integrasi ini membuahkan resistensi kultur demokrasi seperti tecermin dari rendahnya saling percaya. Dibanding dengan pola integrasi ini, pola diferensiasi di mana wilayah agama dan politik dibedakan seperti dalam kasus Indonesia rasa percaya relatif lebih tinggi. Namun, sejauh mana derajat yang secara komparatif ini lebih tinggi perlu dikaji lebih lanjut. Yang jelas, peluang setiap warga untuk mengartikulasikan hak-hak warga memang lebih besar kesempatannya dalam suatu negara di mana pola hubungan agama dan politik terdiferensiasi atau tidak berbentuk integrasi. Di sini, masyarakat memiliki kesempatan untuk mengkritisi kebijakan negara dan pada saat yang sama dapat menjaga kesucian agama.

Pola diferensiasi sebetulnya pernah diproposisikan oleh ahli Indonesia (*Indonesianist*), seperti Boland (1982) dalam perkataan lengkapnya sebagai berikut:

> *As a 'Pancasila State with a Ministry of Religion', Indonesia chose a middle way between 'the way of Turkey' and the founding of an 'Islamic State. A 'secular state' would perhaps not suit the Indonesian situation; an 'Islamic State,' as attempted elsewhere, would indeed tend 'to create rather that to solve problems.' For this reason the Indonesian experiment deserves positive evaluation.*

Proposal jalan tengah juga dikemukakan oleh Menchik—ahli Indonesia kontemporer—berbasis hasil penelitiannya yang lebih baru. Menchik mengatakan bahwa dalam negara Indonesia yang nasionalis ilahiah ini (*Indonesia's godly nationalists*), kehadiran ormas keagamaan di ruang publik sangat menguntungkan untuk kebaikan publik (*public*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

good), daripada mengonsepsikannya secara sekuler-liberal bahwa kehadiran agama di ruang publik menjadi ancaman untuk kebebasan dan modernisasi (Menchik, 2016: 161–168). Dalam kacamata Menchik, agama menyumbangkan kultur demokrasi sebagaimana ditunjukkan oleh kontribusi masyarakat sipil keagamaan dalam mempromosikan kebaikan umum dan demokrasi selama negara itu tidak berpaham sekuler yang memisahkan kehidupan negara agama secara tegas.

Budaya demokrasi dari ormas Islam yang dikaji itu meliputi unsur-unsur berikut.

1) Saling percaya, yakni berpikir, bersikap, dan bertindak secara positif terhadap sesama warga.
2) Solidaritas, yang dimaknai dengan adanya kesamaan perasaan, kepentingan, dan tujuan dengan sesama warga.
3) Toleransi, yang diartikan sebagai adanya kesediaan untuk menenggang perbedaan pendapat, keyakinan, dan kebiasaan tingkah laku.
4) Ekualitas, yaitu kesamaan derajat atau kesetaraan sebagai sesama warga dan adanya kesamaan akses pada sumber-sumber kehidupan (seperti sosial, budaya, politik ekonomi).
5) Jaringan sosial (*Social Networking*).
6) Organisasi (*Association*), yaitu forum atau organisasi yang menjadi media hubungan sosial.
7) Partisipasi aktif (*Civic Engagement*).
8) Kerja sama (*cooperation*), yakni keikutsertaan seseorang dalam komunitasnya dan melakukan kerja sama kolektif untuk meraih kebaikan bersama (*the common good*) yang menggambarkan kesadaran sebagai warga negara.

Kedelapan unsur budaya demokrasi tersebut akan dilihat kadarnya di dalam ormas-ormas Islam di daerah kajian. Asumsinya adalah bahwa kadar budaya demokrasi di dalam komunitas-komunitas Islam itu terbentuk oleh pemahaman atas nilai-nilai yang bersumber pada teks dan persepsi mereka tentang konfigurasi sosial, kultural,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

politik, dan ekonomi yang melingkunginya. Pemahaman atas teks dan konfigurasi konteks dapat merupakan faktor pendorong maupun penghambat bagi berkembangnya budaya demokrasi. Kadar budaya demokrasi pada gilirannya akan memengaruhi terbentuknya masyarakat demokrasi multikultural. Jika budaya demokrasi baik maka akan tumbuh dengan baik pula masyarakat demokratis multikultural, dan sebaliknya.

Fakta historis menunjukkan bahwa budaya demokrasi dapat tumbuh dengan baik dalam sebuah masyarakat yang dipimpin Nabi Muhammad SAW pada awal pertumbuhan Islam, dan sekarang dirujuk sebagai bentuk masyarakat madani yang ideal. Nabi Muhammad sudah membangun habitus umat Islam yang dalam pernyataan Madjid (1999) sebagai 'pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban' atau "*Genuine engagement of diversities within the bonds of civility*". Bahkan, ide dan praktik demokrasi pada masa Nabi Muhammad itu dinilai sangat maju melebihi perkembangan jamannya. Pada waktu itu, perbedaan agama seperti Islam, Yahudi, dan Kristen justru dijadikan *cultural resources* untuk pengembangan masyarakat dalam menopang kekuatan negara (*state capacity*) yang langsung dipimpin Nabi Muhammad. Kemodernan cara pengelolaan negara yang dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad inilah yang kemudian dikatakan Gellner (1981), sosiolog terkenal, bahwa hanya Islam yang dapat mempertahankan sistem keimanannya dalam abad modern tanpa gangguan doktrinnya. Hal ini karena menurutnya pemurnian akidah dapat berjalan serasi dengan proses modernisasi. Adanya kesesuaian ini terjadi karena sifat Islam yang murni egalitarian (menegaskan kesamaan derajat manusia) dan bersemangat ilmiah. Hal ini juga ditunjukkan oleh Hodson (1974), sejarawan ahli keislaman, bahwa investasi inovatif abad XVI di bidang kemanusiaan dan kebendaan yang merupakan faktor transmutasi abad teknologi modern di dunia Barat ternyata sudah dimiliki masyarakat muslim abad pertengahan.

Dari masyarakat ideal seperti dicontohkan pada jaman klasik itu, dan masyarakat yang terbimbing oleh iman dan mengembalikan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

segala urusan kepada Allah, masyarakat Islam, seperti digambarkan oleh Al-Khatib (2006), adalah masyarakat yang memiliki karakteristik persistensi budaya demokrasi. Karakteristik masyarakat muslim itu, menurutnya, adalah universal, tidak rasis, tidak fanatik, inklusif, penegak keadilan dan keseimbangan, toleran, mengembangkan persaudaraan universal, serta menegakkan persamaan dan kekeluargaan. Karakter-karakter tersebut diletakkan di atas pondasi takwa kepada Allah SWT.

Sementara itu, menurut Hikam (1996), masyarakat dengan budaya demokrasi yang memadai sebagaimana dilihat dalam *civil society* ditandai adanya transaksi komunikasi yang bebas oleh komunitas-komunitas karena di arena ini terjamin berlangsungnya tindakan dan refleksi yang mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan material dan jaringan kelembagaan politik resmi. Oleh karena itu, di sini memungkinkan terjadinya negosiasi-negosiasi untuk kebaikan bersama seraya tetap mematuhi hukum yang berlaku, sebagai *par excellence* ciri masyarakat madani. Setidaknya, terdapat tiga unsur penting yang menentukan dalam penguatan masyarakat madani, yakni adanya jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*), rasa saling percaya (*reciprocal trust*), dan kemauan untuk saling membalas kebaikan (*norm of reciprocity*). Temuan-temuan penelitian Robert Putnam di Italia, seperti yang dilaporkan dalam bukunya *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy* (Putnam, 1993), misalnya, telah mencoba membuktikan bahwa kemajuan ekonomi dan kesejahteraan sosial di suatu daerah sangat bergantung pada seberapa jauh anggota masyarakat memiliki kesadaran tentang pentingnya melibatkan diri dalam jaringan hubungan kelembagaan (*civic engagement*) untuk mencapai tujuan bersama. Wilayah Italia Utara pada umumnya, menurut Putnam, mencapai tingkat keberhasilan sosial dan ekonomi yang tinggi karena sebagian besar anggota masyarakatnya telah lama memiliki tradisi untuk terlibat dalam jaringan hubungan sosial (*networks of social relations*) yang luas sehingga beragam permasalahan sosial, politik, dan ekonomi berhasil diatasi melalui kerja sama kelembagaan. Sebaliknya, di wilayah Italia

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Selatan tidak terdapat kultur semacam itu. Masyarakat hidup dalam kelompok yang terpisah antara satu dengan yang lain dan bersaing secara tidak *fair*. Kondisi seperti ini oleh Putnam disimpulkan sebagai faktor penyebab paling menentukan mengapa daerah ini tidak dapat mencapai kemajuan ekonomi dalam demokrasi sebagaimana dinamika progresif yang terjadi di wilayah Italia Utara.

Seperti diutarakan sebelumnya, untuk kondisi Indonesia, Hefner (2000), menunjuk adanya tradisi kuat di kalangan Islam untuk berasosiasi. Dia secara spesifik menyebut Muhammadiyah dan NU sebagai dua organisasi besar dan mapan tempat di mana umat Islam melatih kultur asosiasi, telah memperlihatkan wajah Islam yang damai dan berperan dalam mempromosikan pluralitas dan demokrasi di negeri ini. Dalam kaitannya dengan budaya demokrasi, dia mengatakan bahwa "sayap pluralis *civic* komunitas Muslim yakin bahwa hanya melalui penolakan yang menentukan terhadap politik Islam (dalam pengertian partai politik yang formal) dan komitmen terhadap Indonesia yang plural, demokratis, dan sipil, bangsa itu bisa maju" (Hefner, 2000: 227).

Sementara itu, sebagai upaya untuk melakukan analisis empiris dan dasar pembuatan kategori modal sosial atau budaya demokrasi merupakan refleksi dari keyakinan, norma, dan nilai yang biasa berasal dari ajaran agama. Modal sosial adalah aspek kultural demokrasi yang belakangan menjadi perhatian para ilmuwan. Budaya demokrasi merupakan domain kultural yang berkaitan dengan organisasi sosial yang secara dinamis menentukan hubungan horisontal dan vertikal seseorang atau organisasi. Tumbuhnya rasa saling percaya, solidaritas, kesediaan membantu, dan kerja sama merupakan tanda dari adanya budaya demokrasi (Uphoff, 2000).

Sedangkan Hasbullah (2006) dan Claridge (2020) melihat budaya demokrasi sebagai entitas yang memiliki dimensi, tipologi, dan tingkatan (level). Secara tipologis, budaya demokrasi dapat mengikat hubungan dalam lingkup komunitas yang homogen dan bersifat *inward-looking* dan eksklusif, sementara *bridging social capital* mengikat relasi dalam lingkup masyarakat yang heterogen dan bersifat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

outward-looking dan inklusif. Adapun secara tingkatan (*leveling*), budaya demokrasi berbentuk mikro, meso, dan makro. Dalam kata-katanya, Claridge menyampaikan bahwa "*micro level refers to relations between individuals, the meso level refers to relations between groups or firms, and the macro level refers to relations between regions or nations* (Claridge, 2020:2). Selain itu, Claridge melihat dimensinya bersifat struktural, relasional, dan kognitif. Struktural merujuk pada konfigurasi dan pola hubungan termasuk struktur organisasi sosial. Relasional merujuk pada karakteristik dan kualitas hubungan sosial. Sementara itu, kognitif merujuk pada pemahaman bersama yang menyediakan sistem makna.

B. Orientasi Keagamaan, Politik, dan Budaya Demokrasi

Orientasi keagamaan membentuk warna politik dan budaya demokrasi. Hal ini tidak hanya terkonstruksi dalam konseptualisasi teoritis, tetapi juga teruji secara empiris. Subbab ini akan menguraikan adanya keterkaitan tersebut dengan melihat kasus sikap dan perilaku politik dan budaya demokrasi ormas-ormas Islam di Bandung seperti NU, Muhammadiyah, dan Persatuan Islam (PERSIS), yang berbeda secara orientasi keagamaannya.

1. Orientasi Keagamaaan dan Politik

Bagaimana pandangan keagamaan terkait politik di lingkungan ormas Islam di Bandung akan menjadi pembahasan utama dari bagian ini. Terlepas dari pengaruh mana yang lebih dahulu dan dominan, pemahaman teks di mana seseorang anggota ormas terlibat menjadi penting dicermati. Apa dan bagaimana anggota organisasi masyarakat muslim di Bandung memahami teks berkaitan dengan budaya demokrasi. Sebelum lebih jauh membahas faktor pemahaman teks agama dalam budaya demokrasi, terlebih dahulu diberi pembatasan apa dan bagaimana yang dimaksud dengan teks dalam kajian ini. Hal ini penting mengingat kajian ini lebih mencermati interpretasi ajaran Islam oleh warga ormas Islam. Oleh karena itu, pemahaman

Buku ini tidak diperjualbelikan.

atas teks dalam kajian ini pada hakekatnya lebih merupakan cerminan dari paham keagamaan ormas tersebut, yang terefleksi pada kultur keagamaan umum yang berkembang dalam organisasi yang bersangkutan. Ormas NU, sebagai pengikut paham tradisional, misalnya, akan memiliki kecenderungan paham keagamaan yang khas NU tradisional, termasuk Persatuan Umat Islam (PUI), dibandingkan ormas lain yang reformis, seperti Muhammadiyah dan PERSIS.

Ormas tradisionalis mewarnai penginterpretasian konsepsi hubungan antara kultur dan agama serta relasi agama dengan politik yang cenderung akomodatif. Sementara itu, Muhammadiyah dan PERSIS menampilkan diri dengan kultur dan/atau paham keagamaan modernis, dengan ciri membebaskan umat dari dominasi ajaran fikih suatu mazhab dan kembali kepada pokok ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunah dengan semboyan membebaskan umat dari penyakit "TBC" (Takhayul, Bidah, dan *Churafat* [khurafat]). Dengan demikian, gerakan keagamaan modernis cenderung membatasi pengaruh kultur lokal atas pemahaman dan praktis keagamaan. Logika ini telah menggambarkan tentang apa dan bagaimana perbedaan antara paham keagamaan modernisme dan tradisionalis yang direpresentasikan oleh Muhammadiyah dan NU ketika memahami atau menyikapi teks dalam kehidupan sosial kemasyarakatannya dan politik. Interpretasi kelompok NU atas hukum-hukum Islam yang terefleksi pada fikih keagamaan (baik dalam konteks ubudiah, maupun dalam konteks yang terkait dengan sosial, kultur, ataupun politik) akan memiliki kekhasan yang kadangkala bisa berhadapan secara diametral dengan kaum modernisme Muhammadiyah, dengan tetap membuka kemungkinan memiliki sikap yang sama dalam kasus sosial budaya dan politik keagamaan tertentu.

Perbedaan pemahaman ajaran agama akan ditemukan pula pada berbagai ormas keagamaan (Islam) lain di luar dua arus utama yang berkembang di Indonesia. Ada yang sifatnya lebih fleksibel terhadap budaya lokal atau dekat ke pemahaman kaum Nahdhiyyin, ada pula yang lebih dekat ke kultur Muhammadiyah, dua kelompok *mainstream* yang disebut sebagai *Washatiyah* Islam (Islam Moderat). Bahkan,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terdapat juga kelompok lain yang biasa disebut fundamentalis, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) karena mengusung negara Islam dalam bentuk kekhalifahan. Sementara itu, Front Pembela Islam (FPI), betapapun secara orientasi keagamaan khususnya ubudiah dapat dikategorikan sebagai tradisional seperti dikemukakan oleh imam besarnya Habib Riziq Shihab dan para habib (habaib) yang menjadi pendukung ormas ini, tidak jarang pula dirujuk sebagai ormas radikal karena aksi-aksinya yang cenderung bernuansa kekerasan, seperti tindakan dalam bentuk *sweeping* ke tempat-tempat yang dianggapnya maksiat. Bahkan, FPI sudah di-*frame* sedemikian khususnya oleh media arus utama, walaupun sekarang ini FPI mengalami perubahan orientasi untuk lebih mengadvokasi kebijakan publik dan menjadi kelompok filantropis yang berupaya membantu kelompok-kelompok masyarakat yang terimbas oleh bencana alam, apapun agamanya.

Paham keagamaan sebagai wujud interpretasi atas teks (ajaran) Islam ini tersosialisasikan (melalui tokoh-tokoh agama) secara luas sehingga menjadi pemahaman umum oleh suatu ormas keagamamaan yang bersangkutan. Kultur keagamaan inilah yang secara substantif sebenarnya telah merefleksikan interpretasi teks secara umum oleh kalangan ormas Islam tertentu di wilayah tertentu. Memang, lokalitas umumnya bersifat khas, yang sedikit banyak memberi warna khusus pula kepada penganut agama di suatu wilayah. Akan tetapi, paham pokok sebuah kultur ormas (seperti NU ataupun Muhammadiyah) akan memiliki kesamaan dasar sehingga antara kaum Muhammadiyah di sebuah wilayah dengan penganut Muhammadiyah di wilayah lain secara pokok ajaran memiliki visi yang sama. Paham seperti ini, bahkan jauh lebih kaku ketika menyangkut kelompok-kelompok keagamaan yang diikat oleh sistem kepemimpinan yang sifatnya lebih tertutup, terstruktur, atau bahkan mengarah pada sistem keamiran (imamah) atau sumpah setia bahkan deklarasi kesetiaan (baiat), seperti ormas HTI dan FPI.

Terdapat wacana keagamaan yang menarik dan senantiasa mewarnai spektrum politik di Indonesia, yakni kemungkinan diterapkannya ideologi Islam, atau pada derajat yang lebih rendah berupa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

formalisasi syariat dalam ranah kehidupan bermasyarakat dengan merujuk pada Piagam Jakarta di mana kalimat 'menjalankan syariat bagi pemeluknya' sebagai cantolan ideologi perjuangannya. Wacana ini sudah mengemuka sejak persiapan pendirian negara Republik Indonesia dan tampaknya terus berlanjut hingga saat sekarang dan terutama menggejala pada awal era reformasi. Pada suatu waktu wacana itu hilang, tetapi pada saat lain ia kembali muncul mewarnai dinamika kenegaraan dan kebangsaan. Hal itu karena ketika wacana itu dimunculkan, genderang dukungan ditabuh di berbagai tempat dan elemen masyarakat. Pada saat yang sama ritme penentangan juga tidak kalah keras, terkadang memunculkan wacana yang sangat panas dan bahkan konflik sosial. Apakah wacana seperti ini juga ikut menggejala di lokasi kajian?

Dalam ranah sosial politik keagamaan di Bandung, pengaruh teks dalam pemikiran sosial politik tampak lebih kental menggejala di lingkungan tokoh-tokoh agamanya. Hal ini tampak senapas dengan perkembangan organisasi dan/atau gerakan Islam yang marak di wilayah Bandung. Mantan tokoh-tokoh HTI di wilayah ini, sebagaimana mantan tokoh HTI di wilayah-wilayah lain, tentu memiliki pemikiran yang sama mengingat organisasi ini memang berskala dan/atau memiliki jejaring internasional. Dalam konteks ini, apa yang mereka perjuangkan adalah keinginan mendirikan negara Islam dengan *mabda* (ideologi) Islam. Dalam pemahaman HTI, negara merupakan struktur penting untuk menerapkan *thariqah* (tarekat) khilafah dengan syariat Islam. Pelan tapi pasti visi HTI ini tersosialisasikan melalui berbagai gebrakan yang dilakukan organisasi ini. Berbagai manuver dilakukan, baik dengan berbagai pemasangan spanduk maupun demonstrasi, dan terutama melalui berbagai diskusi dan seminar sebagai sarana sosialisasi formalisasi syariat Islam terutama ketika legalitas HTI masih diakui sebelum pembatalannya pada tahun 2017. Bagi HTI yang memiliki orientasi politik yang progresif radikal, kampus-kampus yang dijadikan target penggarapan oleh HTI tampaknya menjadi wahana penting dalam melancarkan sosialisasi gagasan pentingnya pembentukan kekhalifahan Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Begitu pula para aktivis FPI[3] yang memiliki visi yang sama dalam hal mencita-citakan formalisasi syariat dalam konstelasi politik Indonesia. Hanya saja, berbeda dengan HTI yang tidak percaya pada jalur demokrasi, termasuk perjuangan melalui kepartaian dan pemilu serta memilih menggarap massa, para aktivis FPI memiliki praktik yang sangat berbeda, yakni mengikuti alur demokrasi dalam konteks bernegara. FPI, misalnya, sangat aktif terlibat dalam politik praktis pemilihan gubernur Jakarta dan Gerakan 212 yang disebut para pengamat Islam sebagai gejala *turn of conservatism* atau 'kembalinya konservatisme'. Artinya, mereka memanfaatkan basis massa untuk mewujudkan cita-cita melalui jalur dukungan massa dalam penentukan puncak eksekutif di suatu wilayah tertentu dan formalisasi syariat Islam. Tidak berbeda dengan HTI, ormas ini membangun visi misi untuk formalisasi syariat. Dalam konteks ormas di Bandung, dukungan gerakan 212 juga ditunjukkan secara terang-terangan oleh PUI dan PERSIS, dan secara organisasi tidak didukung oleh Muhammadiyah dan NU, meskipun sebagian anggota-anggotanya secara individual berpartisipasi. Dengan kata lain, ormas Islam PUI, PERSIS, apalagi FPI sangat mengusung apa yang diwacanakan sebagai politik identitas[4]. Ormas-ormas ini sangat menghargai ketokohan Habib Riziq Shihab sebagai ulama yang berani membela Islam, betapa pun berbagai bentuk kriminalisasi ulama dilakukan oleh para pihak yang terjangkit islamofobia.

[3] Front Pembela Islam juga sudah dinyatakan oleh pemerintah sebagai ormas yang status hukumnya dicabut. Namun, tidak lama setelah dinyatakan bubar oleh pemerintah, beberapa tokoh ormas ini kemudian kembali mendeklarasikan FPI, tetapi dengan singkatan lain menjadi Front Persaudaraan Islam. Betapapun ormas ini sepertinya dalam kondisi tiarap, dalam arti tidak lagi banyak melakukan kegiatan-kegiatannya di ruang publik, simpatisan, dan para anggotanya tetap menganggap organisasinya eksis dalam bentuk pengajian-pengajian.

[4] Politik identitas ini sepertinya menjadi "*the weapon of the weak*" ketika oligarki menguasai perpolitikan dalam pilpres maupun pilkada. Terdapatnya *parliamentary threshold* dan *presidential threshold* merupakan salah satu aturan yang membatasi wakil rakyat untuk duduk di parlemen dan membatasi pilihan rakyat untuk memilih presiden secara lebih terbuka kompetitif dan bebas. Dalam kondisi demikian, saluran-saluran demokrasi konvensional mengalami fungsinya sebagai wahana artikulasi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Akan tetapi, berbeda dengan HTI, FPI tidak mengungkap visi dan misinya secara demonstratif ala HTI, padahal sebetulnya jika dilihat dari Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) Pasal 6, visi dan misi FPI juga berorientasi pada pembentukan khilafah dan formalisasi syariat Islam. Hanya saja, kekhalifahan FPI berbeda dengan HTI. Kekhalifahan FPI lebih mengagendakan Indonesia untuk lebih penuh dalam menerapkan syariat dengan tidak menjadikan Indonesia sebagai bagian entitas dalam tatanan khilafah versi HTI, tetapi tetap menjaga hubungan baik dengan negara-negara muslim.

Walaupun ada unsur ormas Islam yang berorientasi mendirikan negara Islam atau, dalam derajat lebih rendah, formalisasi syariat Islam, dapat dikatakan arus utama muslim di Bandung adalah NU kultural dan, dalam skala yang lebih kecil, modernisme moderat yang tidak berjuang untuk formalisasi syariat Islam, apalagi pendirian negara Islam. Salah seorang tokoh muda Muslim di Bandung menyatakan bahwa dewasa ini tidak ada lagi—dan memang tidak perlu—memperdebatkan atau mempersoalkan antara keislaman dan keindonesiaan. Menurutnya, Indonesia dan Islam merupakan dua hal yang tidak lagi bisa dipisahkan satu sama lain. Islam tidak hanya merupakan agama yang dipeluk mayoritas warga negara Indonesia, tetapi juga telah memberi peran sangat besar dalam proses historis dan sosiologis pembentukan apa yang sekarang menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Tokoh ini selanjutnya menunjuk bukti bahwa banyak sekali tokoh-tokoh nasional Indonsia (sebagian sekarang diakui sebagai pahlawan nasional seperti M. Natsir, K.H. Hasyim Asy'ari, Ki Bagus Hadikusumo, dan lainnya.) yang tidak hanya beragama Islam, tetapi juga menjadikan agama ini sebagai landasan perjuangan untuk kemerdekaan negara.[5]

Posisi Muhammadiyah, NU, PUI, PERSIS, HTI, dan FPI dalam kaitannya dengan orientasi keagamaan dan politik dapat dilihat pada Gambar 4.1. Muhammadiyah dan PERSIS adalah ormas yang berorientasi keagamaan modernisme dan reformis dengan kecen-

[5] Disimpulkan dari wawancara dengan tokoh Muhammadiyah di Bandung pada 25 November, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

derungan intrepretatif dalam memahami teks. Ormas ini memang 'radikal' dalam hal tranformasi adat istiadat yang bercirikan takhayul, khurafat, dan bidah. Sementara itu, dalam orientasi politik, ormas ini cenderung konservatif dan moderat, yang melihat bentuk NKRI sebagai negara perjanjian dan persaksian "*darul 'ahd wa syahadah*" (negara yang dibangun oleh para pendiri negeri karena perjanjian dan kesepatan) yang sudah dirumuskan dan diperjuangkan oleh para *founding parents* dengan dasar Pancasila yang sudah final. NU dan PUI adalah ormas dengan orientasi keagamaan yang tradisional dan moderat-koservatif dengan penghormatan pada khazanah keilmuan ulama abad pertengahan (mazhab empat), tetapi konservatif dan moderat dalam orientasi politik. Indonesia yang berdasarkan Pancasila, misalnya, dianggap sudah final sebagaimana dirumuskan oleh K.H. Siddiq pada tahun 1980-an dan sudah menjadi ideologi NU. Keaktifan unsur PERSIS dan PUI dalam pembentukan negara melalui keterlibatannya dalam BPUPKI membuat ormas-ormas ini juga konservatif dalam orientasi politik, walaupun dalam kasus-kasus tertentu terlibat dalam gerakan politik seperti gerakan massa 212[6].

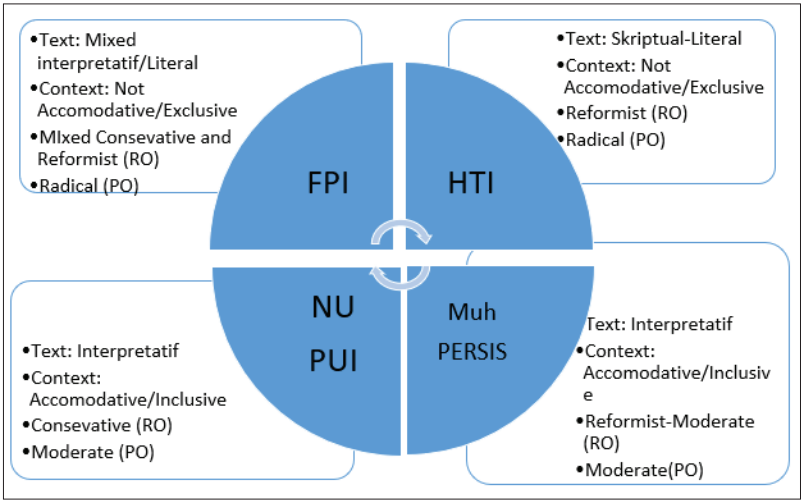
Sementara itu, HTI adalah ormas dengan orientasi keagamaan reformis radikal dengan cita-cita gerakan mendirikan negara Islam. Khilafah Islamiah dianggap sebagai *thariqah*[7] sekaligus struktur atau sarana untuk formalisasi syariat Islam. Dengan demikian, ormas ini dikategorikan sebagai radikal ideologis. Selanjutnya, FPI berada dalam posisi kiri atas dari skema ormas, dilihat dari orientasi keagamaan dan politiknya. Ormas ini memang berhaluan tradisional dari segi pemahaman keagamaan khususnya menyangkut peribadatan (ubudiah) karena sangat menghormati tradisi para ulama terdahulu, tetapi kadang kala radikal dalam menyikapi patologi sosial. Meskipun demikian, dari segi orientasi politiknya, khususnya menyangkut aspek kenegaraan, ormas ini menerima Pancasila dan NKRI walaupun dengan embel-embel bersyariah. Ormas ini memang mengungkapkan ideologi gerakannya terkait khilafah, sebagaimana

[6] Merupakan informasi yang didapatkan dari wawancara dengan aktivis PERSIS, 23 September, 2020.

[7] Disampaikan oleh mantan pengurus DPP HTI, 22 September, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dilakukan oleh HTI, tetapi dengan makna yang berbeda. Persepsi publik tentang ormas FPI yang dianggap radikal lebih merupakan ormas yang peduli dengan nahi mungkar dalam bentuk *sweeping* ke tempat-tempat maksiat. Posisi-posisi ormas-ormas ini dalam skema tersebut tentu memiliki konsekuensinya dalam pandangan, sikap, dan perilaku budaya demokrasi. Dengan merujuk pada Gellner (1995) tentang pola pembangunan masyarakat sipil, pola orientasi politik dan keagamaan beberapa ormas keagamaan Islam di Indonesia bisa digambarkan sebagai berikut (lihat Gambar 4.1).



Keterangan: *Vertical : Political Orientasion (PO): Conservative-Radical*
Horizontal: Religious Orientation (RO): Moderate conservative-Reformist/radical

Gambar 4.1 Orientasi Keagamaan dan Politik Ormas Islam Bandung

2. Unsur-Unsur Budaya demokrasi

Selanjutnya, bagaimana budaya demokrasi dari ormas-ormas Islam itu? Budaya demokrasi merupakan pandangan, sikap, dan perilaku yang persisten pada atau mendukung demokratisasi. Dalam kaitan ini perlu ditekankan mengenai adanya kesesuaian antara demokrasi dengan Islam. Argumennya adalah bahwa dalam ajaran Islam mengenai masalah sosial politik atau kenegaraan terdapat nilai-nilai yang sesuai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan demokrasi, yaitu *syura* (musyawarah dalam pengambilan keputusan), *al-musawah* (egaliter, persamaan derajat), *al-adalah* (*justice*, keadilan), *al-amanah* (jujur dalam melaksanakan tugas), *al-mas'uliyyah* (tanggung jawab), *al-hurriyyah* (kebebasan) dan *tasamuh* (toleransi). Hal ini tidak berbeda dengan idiom-idiom demokrasi, seperti *egaliter, equality, liberty* dan *human right*. Dengan demikian, budaya demokrasi itu adalah sikap yang menghargai pluralitas disertai komunikasi terbuka dan persuasi, budaya yang lebih mengedepankan mufakat (konsensus) dengan akomodasi maksimal pada diversitas sehingga perubahan berjalan secara moderat[8]. Sebaliknya, sikap dan perilaku yang berlawanan dari pluralistik, persuasi, apresiasi pada diversitas, dan moderasi merupakan gambaran dari sikap dan perilaku yang tidak memiliki budaya demokrasi. Pentingnya budaya demokrasi ini digarisbawahi oleh Inglehart & Welzel (1997) dengan mengatakan bahwa saling percaya, salah satu unsur penting budaya demokrasi, sangat berkorelasi positif dengan eksistensi kelembagaan demokrasi yang stabil dan pencapaian kesejahteraan masyarakat. Hal senada dikatakan juga oleh Putnam (1993) yang melihat saling percaya, norma resiprositas, dan jejaring sosial sebagai faktor yang membuat kemajuan-kemajuan ekonomi dan kesejahteraan dapat dicapai. Secara spesifik, Uphof (2000) menyebut elemen-elemennya lebih terinci dan menyebutkan beberapa unsurnya, yaitu partisipasi, ekualitas, solidaritas, saling percaya, toleransi, jejaring sosial, dan tradisi asosiasi untuk kerja sama. Kedelapan unsur budaya demokrasi inilah yang perlu dikembangkan dan menjadi orientasi dalam penumbuhan sikap dan perilaku positif masyarakat sipil maupun dalam formulasi setiap kebijakan berkaitan dengan kehidupan sosial-politik dan sosial keagamaan dari ormas-ormas Islam. Sikap dan perilaku seorang warga negara terhadap unsur-unsur budaya demokrasi ini akan menentukan stabilitas dan berhasil tidaknya konsolidasi demokrasi di Negara Kesatuan Republik Indonesia ini.

[8] Definisi ini menunjukkan bahwa budaya demokrasi secara positif merupakan elemen-elemen budaya yang persisten dengan demokratisasi (Putnam, 1993; Upholf, 2003; Almond & Verba, 1963:8).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Berikut ini merupakan deskripsi dan analisis delapan unsur budaya demokrasi ormas Islam Muhammadiyah, NU, PUI, PERSIS, HTI, dan FPI. Uraian berikut dimulai dengan partisipasi ormas Islam dalam kehidupan sosial. Unsur modal sosial sebagai budaya demokrasi adalah saling percaya, solidaritas, toleransi, kesetaraan, jaringan sosial, asosiasi, partisipasi, dan kerja sama. Berikut adalah paparan dari tiap unsur tersebut.

a. Saling Percaya

Secara empiris, saling percaya tidak hanya hadir dalam lingkup kegiatan keagamaan, tetapi juga lingkup sosial, politik, dan ekonomi. Dalam hal ini, pengalaman informan dari ormas-ormas Islam dapat menggambarkan dan menjelaskannya. Dalam pandangan beberapa tokoh muslim, saling percaya sudah tumbuh mendalam di masyarakat. Saat ini, sudah tidak ada lagi sikap saling menjelekkan atau saling mengejek hanya karena perbedaan dalam masalah cabang agama (*furu'iyyah*). Masyarakat NU sudah biasa salat berjemaah atau salat Jumat di masjid milik Muhammadiyah yang tidak melakukan dua kali azan dan salat sunat *qobliyyah* dengan dua azan pada salat jumat serta melafalkan niat salat (*talafdh al-niyyah*). Begitu juga persoalan salat tarawih atau membaca kunut merupakan hal yang tidak menjadi persoalan dan tidak mengganggu unsur saling percaya. Anggota ormas Islam atau komunitas Islam Bandung percaya bahwa kelompok, asosiasi, atau ormas Islam lain memiliki maksud yang sama (*maqashid al-syariah*)[9] dalam menjalankan aktivitasnya, yaitu menjadikan Islam

[9] Maksud ajaran Islam *al-maqasid al-syariah* sebagaimana diformulasikan oleh para ulama, di antaranya al-Gazali, yaitu memelihara keimanan dan moralitas (*al-dien*), jiwa (*nafs*), akal (*aql*), keturunan (*nasl*), dan kekayaan (*mal).* Perlindungan kelima hal ini, sebagai tujuan agama Islam, merupakan hal yang diinginkan (*common good*) dan sesuai dengan kepentingan umum (*public interest, maslahat*). Pemahaman substansial pada Islam atau pemahaman yang formalistik-legalistik terhadap tujuan agama ini telah melahirkan ragam pemahaman serta sikap dan perilaku umat mengenai kaitan antara ajaran agama dan pengelolaan kehidupan negara dan masyarakat. Setidaknya, terdapat tiga varian, yaitu varian Diferensiasi, Integrasi dan Sekularisasi. Varian Integrasi merupakan varian yang gejalanya terlihat pada formalisasi syariat Islam. Semen-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sebagai *rahmatan li al-'alamin*. Kecurigaan bahwa kelompok atau ormas Islam adalah gerakan yang mengancam keaslian Islam tidak lagi terjadi. Bahkan, saling percaya ini juga terlihat tidak hanya dalam relasi ormas Islam yang mapan seperti NU dan Muhammadiyah, tetapi juga dengan kelompok-kelompok yang sering disebut sebagai Islam garis keras seperti FPI. Bahkan, kelompok ini tampaknya secara gradual bisa menyesuaikan dengan cara-cara dakwah kelompok mapan.[10] Saling percaya juga terlihat dari terbukanya asosiasi-asosiasi, seperti MUI atau Forum Komunikasi antar Umat Beragama (FKUB). Di MUI, misalnya, duduk dalam kepengurusannya adalah aktivis-aktivis Islam dari berbagai ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah, dan ormas Islam lain, seperti PERSIS dan PUI. Bahkan, dalam FKUB aktif berbagai tokoh keagamaan bukan Islam seperti dari agama seperti Protestan, Katolik, dan Buddha. Situasi yang baik ini mendorong rasa saling percaya yang didukung masyarakat sipil Islam.

Bagi Muhammadiyah, kepentingan menjadi saling percaya ini tidak hanya untuk internal umat Islam, tetapi juga dengan warga negara nonmuslim. Rasa saling percaya antara komunitas agama juga dilakukan oleh NU. Momen-momen penting keagamaan biasanya digunakan oleh kalangan NU untuk meneguhkannya. Kalangan NU terbiasa dengan kesediaannya untuk menjaga keamaan pihak nonmuslim ketika menyelenggarakan hari-hari besar keagamaan nonmuslim, seperti hari Natal atau lainnya. Banser NU, misalnya, sebagai badan otonom NU terbiasa melakukan pengamanan ketika hari Natal di gereja-gereja. Hal ini memang sudah menjadi tradisi

tara itu, diferensiasi terlihat pada kelompok yang tidak setuju dengan gerakan tersebut karena akan menurunkan unsur saling percaya antara warga negara. Di samping itu, sekularisasi adalah varian Islam yang ingin memisahkan antara ajaran agama dengan kehidupan sosial politik. Pada aliran kesatu dan kedua merupakan gejala Islam santri, sedangkan aliran ketiga ini umumnya tampak pada sikap dan perilaku Islam abangan.

[10] Ulama tradisional kerapkali menasihati kelompok ini untuk bersikap moderat dalam berdakwah, bersikap realistis dan tidak cenderung fundamentalistik. Dalam pandangan Kiai ini, tampaknya kelompok ini menerima nasihatnya sebagaimana yang ia lihat dalam sepak terjang kelompok ini yang memang cenderung menjadi moderat di tengah kemapanan paham Aswaja di Bandung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena beberapa waktu yang lalu gereja kadang-kadang menjadi sasaran kekerasan dari para teroris.

Para informan dari empat ormas, dan lebih ditekankan lagi oleh NU dan Muhammadiyah, mendukung gagasan yang menekankan perlunya membangun saling percaya baik di dalam ormas keagamaan tertentu maupun antara ormas agama dan masyarakat secara umum, dan bahkan dengan pemerintah. Mereka juga cukup percaya dengan pemimpin formal yang akan mewarnai kehidupan sosial dan bahkan kesejahteraannya. Sikap saling percaya sebagaimana diungkapkan oleh para informan tampak mensyaratkan adanya basis kejujuran dan hal ini biasanya didasari oleh adanya kesamaan paham, pandangan hidup, dan prinsip-prinsip tentang kehidupan. Dengan kata lain, ormas Islam mensyaratkan pemimpin harus sealiran (dalam hal agama) dengan corak aliran masyarakat yang dipimpin. Hal ini tampaknya merupakan pengaruh kuat dari teks Islam agar jangan memilih 'wali dari bukan golonganmu (Islam)'. Bagi sebagian informan, tampaknya tidak menjadi pertimbangan konteks sejarah untuk keberlakuan ayat Al-Qur'an yang melarang memilih calon bukan Islam menjadi pemimpin mereka.

Respons ini juga menjadi sinyal kuat bahwa untuk pemilihan pemimpin yang lebih tinggi baik itu bupati, gubernur, atau presiden, dapat diprediksi bahwa mereka lebih memiliki kepentingan yang lebih besar. Dukungan kuat juga dapat dilihat dalam perilaku budaya demokrasi menyangkut saling percaya khususnya di kalangan internal umat Islam. Akan tetapi, kurangnya dukungan bisa dilihat dalam kegiatan-kegiatan sosial yang mempraktikkan nilai-nilai kemasyarakatan berdasarkan perbedaan agama. Hal ini karena kenyataan bahwa di lingkungan mereka hanya sedikit sekali dari tetangga maupun teman yang beragama bukan Islam. Walaupun demikian, mereka berpandangan sangat positif bahwa bersikap jujur merupakan kemestian kepada siapapun termasuk yang berbeda agama untuk membangun saling percaya yang memang diperlukan itu. Mereka sendiri sudah melakukannya baik dalam kegiatan pinjam meminjam uang atau merangkul yang berbeda agama untuk menjadi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

anggota perkumpulan sosial. Hal ini tampak lebih positif didukung oleh ormas Islam dari kalangan NU, Muhammadiyah, dan PERSIS.

Adapun beberapa masalah yang dapat menggerus saling percaya di antara warga negara dalam perspektif ormas-ormas Islam adalah penodaan agama, munculnya kelompok-kelompok sempalan, aktivitas penyebaran agama (kepada umat Islam), bantuan asing keagamaan, perkawinan antara pemeluk beda agama, pengambilan anak beda agama, pendirian rumah ibadah, dan penguburan jenazah beda agama.[11]

Sementara itu, ormas HTI menunjukkan kurangnya kepercayaan (*trust*) terhadap ormas lain yang tidak begitu serius untuk formalisasi syariat. Sebaliknya, upaya formalisasi syariat yang dilakukan HTI menimbulkan kecurigaan dari kelompok masyarakat sipil Islam lain. Hal ini karena perbedaan agenda menyangkut syariat Islam. HTI sangat jelas artikulasinya dalam hal formalisasi syariat yang tidak didukung oleh kedua ormas arus utama tersebut, apalagi jika menyangkut agenda yang lebih mendasar, yaitu upaya mendirikan negara Islam dalam bentuk khilafah, yang malah sudah melahirkan ketidakpercayaan lebih besar lagi. Atas dasar itu pulalah, pemerintah telah membatalkan dasar hukum keberadaan ormas ini pada tahun 2017. Dari kejadian tersebut, terlihat bahwa pengagendaan pendirian negara Islam sebagai sarana formalisasi syariat Islam malah menjadi *counter productive* dalam internalisasi dan sosialisasi penerapan syariat. Oleh karena itu, kalangan NU dan PUI dari kalangan tradisional maupun Muhammadiyah dan PERSIS dari kalangan modernisme semakin yakin bahwa cara-cara kultural dalam bentuk pendidikan dianggap lebih strategis dan produktif dalam internalisasi dan sosialisasi syariat

[11] Isu-isu ini disinyalir telah menjadi materi dalam Naskah Akademis dan Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama (RUU KUB), tetapi karena berbagai pertimbangan, RUU KB tersebut sampai sekarang belum diundangkan. RUU KUB ini potensial untuk menjadi UU revisi dari UU no. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan dan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama yang ditolak Mahkamah Konstitusi dengan putusan No. 110/PUU-VII/2009, dengan tetap memberi catatan perlunya revisi atas UU tersebut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Islam, yang pada gilirannya akan dapat diterapkan secara sukarela oleh masyarakat.

Sementara itu, ketidakpercayaan terhadap FPI tidak sedalam sebagaimana yang dialami HTI. FPI tetap dipercaya sebagai ormas yang setia pada NKRI, meskipun dengan embel-embel NKRI bersyariah, tetapi ormas ini kurang dipercaya dalam hal memilih gerakan keagamaannya yang damai. *Sweeping* yang pernah dilakukan oleh ormas ini telah membuat kecurigaan dirasakan oleh berbagai pihak, baik masyarakat sipil maupun pemerintah. Kemudahan ormas ini terlibat dalam gerakan bernuansa kekerasan tampaknya bukan bersifat ideologis, tetapi lebih merupakan pilihan pragmatis.

Namun belakangan, FPI ini memang menjadi bahan perbincangan di kalangan elite Bandung karena 'keberanian' tokohnya mengambil posisi sebagai 'oposan' dalam memperjuangkan kepentingan umat dan muruah ulama. Bagi kalangan tertentu, hal ini mengisi kekosongan '*leadership*' yang seolah-olah tiarap karena ketakutan, sebagai efek banyaknya 'penahanan' tokoh-tokoh yang kritis terhadap pemerintah sekarang ini. Revolusi akhlak yang didengungkan oleh Habib Riziq Shihab yang kemudian dianggap sebagai salah satu faktor motif penahanannya oleh penguasa memang disetujui relevan untuk kondisi Indonesia di tengah maraknya penyewelengan kekuasaan (*abuse of power*) dalam bentuk maraknya korupsi di pusat maupun di daerah.

b. Solidaritas

Unsur budaya demokrasi lain yang menjadi keperluan esensial dalam kehidupan sosial dan sebagai warga negara adalah solidaritas karena ia menjadi perekat untuk kohesi sosial. Solidaritas, atau adanya perasaan senasib sepenanggungan antara sesama umat Islam (*ukhuwah Islamiyyah*) dan sesama warga negara (*ukhuwah wathaniyyah*), menunjukkan signifikansi baik dalam masa pergerakan maupun era pembangunan sekarang ini. Solidaritas sosial ini merupakan elemen esensial budaya demokrasi karena menjadi basis yang dapat merekatkan dan memperlancar proses-proses politik dan sikap serta perilaku warga negara dalam menghadapi dan merespons perubahan sosial.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa solidaritas seperti dikemukakan oleh para ahli sosiologi dan politik merupakan salah satu pilar bagi tegaknya demokrasi. Sikap dan perilaku yang didasari solidaritas akan mendorong warga negara untuk secara aktif membangun jejaring sosial atau asosiasi, dan selanjutnya dijadikan sarana berpartisipasi aktif dalam sosial budaya, sosial politik, dan sosial ekonomi.

Perlu juga dijelaskan bahwa nilai solidaritas sebetulnya merupakan bagian dari basis ajaran Islam. Kesamaan iman Islam, dan kesamaan sebagai warga negara itu sendiri, menimbulkan solidaritas, dan untuk menjaga kesatuan wilayah dan kesamaan tujuan memang memerlukan solidaritas. Dalam pandangan NU, ada tiga bentuk solidaritas, yaitu solidaritas antarsesama muslim (*ukhuwah Islamiyyah*), solidaritas antarwarga negara (*ukhuwah wathaniyah*), dan solidaritas antarsesama manusia (*ukhuwah basyariyah*).[12]

Meskipun banyak muncul organisasi kemasyarakatan Islam pada era reformasi ini dengan watak yang relatif eksklusif, ajaran cara-cara inklusif tetap lebih banyak disuarakan oleh kelompok-kelompok Islam lain. Kecenderungan aktivitas gerakan inklusif ini tampaknya tidak bisa dipisahkan dari cetusan ide solidaritas universal yang muncul pada Munas Alim Ulama NU di Cilacap tahun 1984, yaitu trilogi persaudaraan (*ukhuwah*) sebagaimana dikemukakan oleh seorang informan. Umat Islam hendaknya mengembangkan persaudaraan bukan hanya sesama umat Islam, tetapi juga sesama warga negara Indonesia dan warga negara dunia, yaitu dengan konsep *ukhuwah islamiyah, ukhuwah wathoniyah* dan *ukhuwah basyariyah* atau *ukhuwan insaniyah*. *Ukhuwah islamiyah* adalah persaudaraan sesama umat Islam, *ukhuwah wathoniyah* adalah persaudaraan sesama warga negara, dan *ukhuwah basyariyah* adalah persaudaraan sesama umat manusia secara keseluruhan. Konsep ini sangat populer di kalangan umat Islam, walaupun secara kelembagaan masih perlu ditunggu realisasinya. Warga NU kadang kala terpolarisasi dan terlibat dalam "*zero sum game*" seiring dengan kepentingan politik elitenya ketika

[12] Merupakan hasil wawancara dengan tokoh NU kultural Bandung, 28 November, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masa-masa pemilu dan pemilihan presiden dan menunjukkan situasi krisis solidaritas.

Walaupun demikian, terlepas dari permainan elite politik sebagian warga NU, secara *das sollen* diharapkan bahwa tiga tipe jenis persaudaraan ini dapat menjadi basis adanya persaudaraan sejati, tidak hanya internal umat Islam, tetapi juga antarumat beragama. Dalam konteks era reformasi ini, ide trilogi persaudaraan ini, bahkan ditindaklanjuti dalam bentuk struktur organisasi di daerah-daerah baik yang berstatus mayoritas Islam maupun minoritas Islam, seperti dalam bentuk Forum Komunikasi antar Umat Beragama (FKUB) yang telah berdiri di semua daerah di Indonesia termasuk di Bandung.

Berdirinya forum-forum keagamaan memang juga distimulasi oleh adanya berbagai konflik bernuansa agama di berbagai daerah pasca-Orde Baru. Konsisten dengan pandangan sebagaimana dijelaskan sebelumnya, para informan memang memperlihatkan dukungan yang tinggi untuk membangun solidaritas yang dikembangkan melalui kegiatan bersama yang dikelola ormas-ormas, forum-forum dan pengajian-pengajian, badan otonom ormas-ormas, bahkan lembaga ekonomi. Tampak bahwa ormas Islam di Bandung memperlihatkan dukungan sepenuhnya terhadap solidaritas sosial baik dalam konteks sesama penganut agama Islam maupun sebagai sesama warga negara. Kedua dimensinya merupakan bagian yang diajarkan secara normatif dan sebagai realitas sosial. Secara konsisten, memang dukungan positif untuk sikap solidaritas ini tampak lebih menonjol diekspresikan oleh ormas arus utama, seperti NU, PUI, Muhammadiyah, dan PERSIS, dan diekspresikan dalam dimensi yang lebih rendah dan sempit oleh ormas seperti HTI (ketika masih aktif). Di sisi lain, FPI giat memberi bantuan sosial kepada kelompok yang terkena musibah dan menyetujui pengumpulan dana sosial di tempat tinggal masing-masing untuk membantu tetangga yang memerlukan betapa pun berbeda agama. Sementara itu, dalam hubungan sosial keseharian, seperti menjenguk orang sakit atau menghadiri undangan perkawinan, meskipun berbeda agama, misalnya, kerap dilakukan oleh ormas-ormas Islam Bandung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

c. Toleransi

Secara empiris, toleransi antaraliran dalam ormas Islam tampak sudah mulai membaik, tetapi toleransi dengan kelompok minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiyah serta antaragama masih rendah dan masih sangat perlu untuk dikembangkan. Sejauh menyangkut hubungan di kalangan muslim, perbedaan tidak lagi menjadi persoalan, khususnya menyangkut cara beribadah. Sejauh menyangkut masalah sosial, toleransi juga berlaku antara muslim dan bukan-muslim. Hal ini sangat menarik untuk dicatat di sini. Mereka saling menjaga pergaulan di lingkungan tempat tinggalnya tanpa melihat asal etnis dan agama.

Akan tetapi, munculnya Aliansi Nasional Anti Syiah dan masih adanya penyegelan-penyegelan masjid kelompok Ahmadiyah menunjukkan bahwa toleransi belum tertransmisi secara merata pada setiap masyarakat sipil Islam di Bandung, meskipun kelompok-kelompok itu hanya didukung oleh sebagian kecil masyarakat. Oleh karena itu, toleransi antarormas Islam justru masih menjadi problem. Di berbagai tempat seperti terjadi di wilayah Jawa Barat, selain adanya penyegelan masjid-masjidnya, penyerangan, dan pengusiran terhadap anggota Ahmadiyah juga masih terjadi dan cukup menyengsarakan kehidupan sosial mereka karena sebagian tempat usahanya juga dirusak.

Penyerangan ini, dalam pola pikir para penyerang, disebabkan karena perbedaan antara umat Islam arus utama (NU, Muhammadiyah, dan lainnya) dan Ahmadiyah bukan lagi masalah *furu'iyah*, melainkan akidah, sesuatu yang prinsipiel yang tidak bisa saling tawar, yakni keimanan tentang nabi terakhir (*khatimun nabiyyin*) bagi Nabi Muhammad. Hal ini tampaknya muncul karena perbedaan paham yang dianggap menyimpang dari ortodoksi Islam.

Ada yang berpendapat lebih baik orang Ahmadiyah itu mengaku sebagai agama tersendiri dari pada mengaku sebagai agama Islam karena paham akidahnya bertentangan dengan ajaran Islam yang benar. Penyerang kampus Mubarak Ahmadiyah dan tempat-tempat lain rupanya yang memiliki pandangan seperti ini. Keyakinan kelompok tertentu pada kesesatan Ahmadiyah tampaknya menjadi justifikasi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dari penyerangan dan pengusiran anggota Ahmadiyah. Menganjurkan Ahmadiyah untuk keluar Islam, tentu saja disayangkan oleh beberapa kalangan yang dianggapnya telah keluar dari semangat dakwah Islam, yang harus menjunjung sikap merangkul, bijak, dan tauladan yang baik. Menurut seorang aktivis Muhammadiyah di Bandung, kesesatan Ahmadiyyah tidak menjadikan kelompok ini keluar dari Islam. "Ini merupakan bagian dari dakwah kita untuk meluruskan aqidahnya", demikian dituturkannya. [13]

Berbeda dengan sikap terhadap kelompok yang dianggap sesat (*heresy*), sikap toleransi untuk tetap menjadi penganut agama bukan Islam, tetapi pada saat yang sama menjalin hubungan yang semakin baik atau akrab tampak didukung secara sangat positif oleh ormas-ormas Islam di Bandung. Toleransi pasif dalam arti tidak mengganggu keyakinan dan ritual agama lain juga didukung secara positif. Namun, kalangan ormas Islam di daerah Bandung umumnya tidak mau mengembangkan toleransi aktif dalam arti bersedia mengucapkan selamat hari raya pada penganut agama lain. Hal yang sama juga terjadi dalam kasus pemberian izin-izin penjualan makanan atau minuman haram. Konsisten dengan sikapnya, ormas Islam di Bandung umumnya juga tidak melakukan ucapan selamat apalagi menghadiri peringatan hari besar keagamaan bukan Islam. Begitu juga mereka umumnya tidak mau memberikan izin kepada bukan muslim untuk memasuki mesjid.

d. Ekualitas atau Kesetaraan (*Equality*)

Unsur budaya demokrasi lain yang begitu berdekatan dengan toleransi karena merupakan resultan dari yang lain adalah ekualitas atau kesetaraan. Dalam tulisan ini, ekualitas diartikan sebagai satu unsur budaya demokrasi yang menekankan prinsip-prinsip kesetaraan dan kesamaan (*equal opportunity*) dalam gerakan sosial keagamaan masyarakat sipil dan sekaligus merealisasikan hak-hak kewarganegaraan.

Dalam konteks ini, ekualitas dirumuskan untuk memahami tingkat dukungan masyarakat sipil Islam atau ormas Islam di Bandung

[13] Wawancara dengan AS, 24 November, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terhadap kesediaan mengakui ormas lain dari agama yang sama dan berbeda agar berada pada posisi sejajar. Oleh karena itu, setiap anggota ormas memiliki kesempatan yang sama untuk memperoleh pendidikan, kehidupan ekonomi, perlindungan hukum, dan pelayanan sipil yang setara.

Menyangkut isu ekualitas ini, ditemukan bahwa kalangan ormas Islam di Bandung pada umumnya memberikan dukungan yang beragam, sejalan dengan corak isu dan materi yang ditanyakan. Sejauh menyangkut masalah yang bersifat mendasar dan strategis, seperti penempatan pejabat dalam posisi penting dan strategis, ormas Islam tidak semuanya setuju pada ekualitas atau kesetaraan ketika seseorang dijadikan pemimpin. Umumnya, mereka lebih mengutamakan kesamaan agama sesuai dengan petunjuk dalam kitab suci.

Memilih penguasa atau pimpinan daerah yang bukan muslim memang kurang mendapat dukungan muslim. Oleh karena itu, sikap dan perilaku ekualitas masih terbatas pada aspek-aspek tertentu, yang dianggap tidak melanggar ketentuan ajaran Islam. Kalangan ormas Islam masih keberatan jika pejabat daerah (gubernur, walikota, bupati) yang mereka pilih adalah bukan muslim. Dalam pemilihan pimpinan mereka, isu ini memang merupakan penting sehingga mereka lebih setuju dengan kesamaan agama.

Meskipun demikian, dukungan untuk praktik ekualitas ini dapat dilihat pada jawaban terhadap isu-isu yang lebih bersifat publik, yang tidak berkaitan secara langsung dengan masalah keagamaan yang sensitif seperti dibahas sebelumnya. Dalam dunia pendidikan, misalnya kalangan ormas Islam relatif terbuka dan menghargai kelompok ormas keagamaan lain. Informan menyatakan dukungan untuk perlakuan yang sama terhadap murid bukan-muslim yang bersekolah di sekolah Islam. Hal ini sebetulnya sudah dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Sekolah atau universitas Muhammadiyah di daerah mayoritas nonislam, seperti di Papua misalnya, memiliki banyak siswa yang beragama nonislam.

Sementara itu, untuk representasi dalam kehidupan politik, respons kalangan Islam sepertinya bernuansa sama. Kalangan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ormas Islam tampak lebih mendukung keanggotaan DPRD/DPR berdasarkan preferensi kesamaan agama, suku, dan daerah. Dukungan untuk pejabat muslim tampak lebih positif pada ormas Islam NU, Muhammadiyah, PUI, dan PERSIS dibandingkan FPI dan HTI. Mereka berargumen bahwa kepercayaan dan praktik keagamaan merupakan batas yang tidak bisa ditawar-tawar apalagi dipertukarkan, dan karenanya harus diletakkan secara terpisah dari domain bukan keagamaan. Sikap demikian ini, bahkan semakin kuat jika berkaitan dengan hal akidah, bahwa apa yang dipraktikkan bukan muslim termasuk aspek yang dilarang ajaran Islam.

Dalam pandangan kalangan ormas Islam Muhammadiyah, meski mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim, umat Islam tidak dapat memaksakan kehendak mereka. Ada aturan hukum yang harus ditaati seluruh penduduk. Pihak yang mengatur adalah pemerintah, melalui aparatnya, seperti polisi. Masyarakat bukan muslim mempunyai hak hidup di Indonesia, tetapi mereka juga terikat dengan aturan main yang dibuat oleh pemerintah. "Jadi, kalau kita ingin mengingatkan maka yang harus diingatkan itu adalah kepala pasarnya, bukan kepada pedagangnya. Hal ini pun hanya sekedar himbauan. Sementara itu, kalau kita melakukan sendiri, itu namanya kita main hakim sendiri. Kalau seperti ini tidak dibenarkan di Indonesia"[14].

Dengan demikian, dukungan pada nilai-nilai ekualitas bervariasi, tergantung pada jenis persoalan yang dihadapkan kepada mereka. Jika suatu masalah termasuk dalam domain keyakinan dan ritual, respons mereka cenderung rendah atau kurang mendukung kesetaraan tersebut. Jika terkait isu-isu yang tidak berkaitan secara langsung atau tidak langsung dengan keyakinan mereka, kesetaraan itu diapresiasi tinggi. Dalam kesamaan derajat di depan hukum, misalnya, informan menyatakan setuju jika setiap orang harus diperlakukan sama di depan hukum tanpa memandang agamanya. Begitu juga dalam dunia pendidikan, ormas Islam relatif cukup terbuka dan menghargai kelompok ormas keagamaan lain, khususnya Kristen. Kalangan ormas Islam mendukung jika siswa muslim mendapat pelajaran agama di sekolah

[14] Hasil wawancara dengan aktivis Muhammadiyah, 25 November, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kristen dan sebaliknya. Persetujuan ini juga tampaknya didukung secara struktural karena sekolah-sekolah Islam di Bandung, misalnya, tidak mengharuskan adanya ketentuan kewajiban tes baca Al-Qura'n bagi siswa bukan muslim, seperti terjadi di beberapa daerah lain.

Dengan demikian, tingkat kesediaan muslim untuk setara dengan bukan muslim menunjukkan dukungan yang rendah untuk bidang-bidang yang dianggap berada di bawah domain akidah agama. Lain halnya dengan masalah-masalah umum (bukan keyakinan) yang tidak fundamental, mereka tampak relatif bersikap positif terhadap kesetaraan. Dalam kaitan dengan hal tersebut, kaum muslim ini umumnya mengatakan bahwa sikap dan praktik keagamaan merupakan batas yang tidak bisa dikompromikan.

e. Jejaring Sosial (*Social Networking*)

Jejaring sosial untuk kerja sama merupakan salah satu isu terpenting jika berbicara mengenai budaya demokrasi. Jejaring sosial dapat dilihat sebagai sarana keterlibatan warga secara sukarela dalam kehidupan sosial di lingkungan di mana mereka tinggal. Di samping itu, jejaring sosial juga bisa menjelaskan sejauh mana seseorang berhubungan baik dengan berbagai kalangan yang pada gilirannya dapat menjadi salah satu faktor pendukung penting untuk tumbuhnya budaya demokrasi. Menyangkut jejaring sosial, perlu dijelaskan bahwa hal tersebut adalah keterlibatan anggota masyarakat sipil dalam hubungan sosial dan hubungan-hubungan organisasi pada intrakelompok maupun ekstrakelompok (*cross-cutting affiliation*).

Jejaring sosial dalam tulisan ini dibedakan menjadi dua jenis, yaitu jejaring sosial antara kalangan ormas Islam yang berbeda aliran dan jejaring sosial kalangan ormas Islam dengan ormas bukan-muslim. Dalam hal hubungan dengan sesama organisasi keagamaan, terlihat adanya kekompakan yang didukung oleh kelembagaan berbentuk forum atau konsorsium. Ditemukan apa yang disebut Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang diprakarsai oleh Departemen Agama dengan cara pembentukan yang berbeda-beda. Dalam praktiknya, MUI adalah organisasi semiresmi yang memainkan peranan penting

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dalam pembentukan forum ini. MUI sebenarnya juga merupakan aktor utama dalam mengajak organisasi-organisasi keagamaan Islam yang ada di wilayah masing-masing untuk saling berafiliasi.

Dengan demikian, ormas Islam yang direpresentasikan oleh organisasi-organisasi keagamaan yang ada telah mempraktikkan apa yang disebut sebagai *cross cutting afiliation* tadi. Implikasi dari jejaring ini adalah bahwa kelompok-kelompok yang terlibat di dalamnya memliki sifat moderat, tetapi hal ini kelihatannya terbatas pada jejaring itu sendiri, sementara terhadap kelompok lain di luarnya tingkat moderasi itu tidak begitu terobservasi. Misalnya, FPI apalagi HTI yang tidak berada di dalam MUI maupun FKUB menunjukkan kekurangannya dalam hal moderasi beragama. Di Bandung, kelompok Ahmadiyah dan Syiah juga dibiarkan berada di luar jejaring MUI, bahkan menjadi sasaran tindakan kekerasan. Aksi penurunan papan nama kelompok Islam yang dianggap sesat ini juga dilakukan sebagai upaya menjaga kerukunan. Warga Ahmadiyah tidak begitu lagi bebas melaksanakan aktivitas keagamaan, seperti salat lima waktu, salat Jumat, dan pengajian intern di masjid kelompok ini.

Tampaknya dukungan dalam pengembangan jejaring sosial ini juga sangat positif bagi kalangan ormas Islam di Bandung. Dukungan itu terutama ditujukan sebagai sarana untuk peningkatan kehidupan sosial budaya, politik, dan ekonomi. Dukungan sangat positif, misalnya, terlihat pada jejaring ormas lintas agama untuk penegakkan hukum. Dukungan yang besar juga ditujukan untuk membangun perekonomian masyarakat. Meskipun demikian, secara praktis, keterlibatan dalam jejaring sosial yang lebih luas memang masih rendah. Umumnya, mereka melakukan jejaring sosial secara terbatas terutama di kalangan HTI (ketika masih aktif) dan FPI.

f. Asosiasi (*association*)

Tradisi berasosiasi atau terlibat dalam aktivitas organisasi juga merupakan satu isu penting yang menjadi fokus dalam kajian ini. Tradisi dan aktif berorganisasi dilihat sebagai wujud dari kesadaran untuk terlibat secara suka rela dalam kehidupan sosial di lingkungan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

di mana mereka tinggal. Di samping itu, aktif berorganisasi juga bisa menjelaskan tradisi berorganisasi yang dimiliki individu tertentu, yang selanjutnya bisa menjadi potensi untuk tumbuhnya budaya demokrasi. Oleh karena itu, aktif berorganisasi menjadi satu unsur penting untuk melihat budaya demokrasi ormas Islam khususnya di Bandung.

Dalam kajian ini, aktivitas berorganisasi dirumuskan ke dalam sejumlah pertanyaan untuk mengamati keterlibatan informan (anggota aktif, tidak aktif, bukan anggota) dalam kelompok-kelompok atau organisasi-organisasi sosial bersifat sukarela (*voluntary civic association*), yang memiliki bidang garap baik masalah keagamaan maupun bukan keagamaan. Umumnya, informan menganggap keaktifan dalam organisasi ini sangat penting, dan menunjukkan bahwa aktif terlibat dalam ormas Islam keagamaan adalah ekspresi kepedulian untuk membangun masyarakat yang sesuai dengan nilai-nilai luhur. Hal ini disampaikan terutama oleh aktivis ormas-ormas Islam arus utama, seperti NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI. Memang mereka mengakui bahwa keterlibatan dalam organisasi-organisasi ini, dikombinasikan juga secara *cross cutting affiliation* dengan turut terlibat dalam organisasi nonkeagamaan, seperti organisasi sosial di wilayah masing-masing (karang taruna, dewan desa, lembaga keamanan masyarakat, Pramuka atau Palang Merah, perhimpunan olah raga, perhimpunan seni budaya, serikat pekerja/buruh, koperasi, dan lembaga swadaya masyarakat).

Akan tetapi, kuatnya tingkat keterlibatan kaum muslim di atas tidak berbanding lurus dengan keterlibatan dalam lembaga lintas agama termasuk kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan. Meskipun para informan menyatakan bahwa organisasi mereka memiliki hubungan baik dengan organisasi lain, mereka juga menyatakan bahwa organisasi di mana mereka terlibat aktif sering melakukan kegiatan-kegiatan lintas organisasi atau asosiasi, bahkan sering juga melakukan kegiatan lintas komunitas/aliran. Hal ini menunjukkan bahwa aktivitas organisasi informan lebih sering bersifat keagamaan. Sementara itu, kegiatan nonkeagamaan kadang kala dilakukan secara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bersama dan mereka sebetulnya tidak mau mencampuradukkan ajaran agama yang mereka anut.

Di Bandung juga telah berdiri FKUB. Forum ini terdiri atas tokoh-tokoh umat beragama baik dari Islam, Kristen, dan Buddha. Sebagai sebuah forum lintas agama, FKUB lebih peduli dengan isu toleransi dan kerja sama antarumat. Meskipun forum ini merupakan reaksi dari munculnya konflik-konflik sosial bernuansa agama, mereka cukup efektif untuk dijadikan wahana dialog untuk menghilangkan kecurigaan-kecurigaan yang dapat menjadi penghalang terjadinya kerja sama antarumat.

Munculnya FKUB tidak serta merta mengubah esensi toleransi dalam pergaulan keagamaan. Forum ini tidak mencampur-adukkan ajaran prinsip, tetapi menunjukkan tolerasi dalam kehidupan sosial yang di dalamnya dapat terjadi kerja sama antarumat beragama. Hasil penelitian tampak menunjukkan hal demikian. Antara pemeluk agama yang berbeda tidak melakukan kegiatan yang bersifat keagamaan secara bersama. Tokoh Muhammadiyah di Bandung, misalnya, tidak mau melakukan kegiatan doa bersama. Akan tetapi, kerja sama dilakukan dalam dimensi-dimensi sosial kemasyarakat untuk kerukunan hidup beragama.

Kerja sama yang erat terjadi di antara berbagai elemen umat Islam untuk kepentingan kaum muslim maupun negeri ini. Hasil pengamatan dan wawancaran mendalam memang menunjukkan bahwa kalangan Islam baik yang dominan ataupun yang tidak dominan sangat antusias dalam menjalin hubungan dalam jejaring sosial maupun asosiasi.

g. Partisipasi (*Participation*)

Partisipasi sebagai warga masyarakat sipil juga merupakan elemen penting budaya demokrasi karena dengan cara ini seseorang dapat ikut serta dalam mengarahkan dan menentukan *input* maupun *output* dalam proses politik. Secara riil, partisipasi tidak hanya penting dalam peningkatan kualitas demokrasi, tetapi juga dalam merealisasikan hak-hak sebagai warga negara, baik sipil, politik, budaya, maupun

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ekonomi. Tingkat kesejahteraan yang diperoleh warga negara juga sangat ditentukan oleh partisipasi ini (*civic engagement*).

Selain berbentuk sikap, budaya demokrasi juga dilihat dalam bentuk perilaku menyangkut keterlibatan mereka dalam kegiatan-kegiatan yang memiliki sifat budaya demokrasi. Praktik-praktik tersebut bisa memahami tingkat kesadaran seorang muslim untuk terlibat dalam kehidupan kolektif guna mencapai tujuan bersama, sebagai anggota masyarakat di mana mereka tinggal dan selanjutnya sebagai warga negara Indonesia.

Dukungan tersebut menunjukkan bukti kuat bahwa tingkat partisipasi muslim Indonesia dalam kegiatan-kegiatan yang dirumuskan di sini sebagai budaya demokrasi tampak tinggi. Hal ini berarti bahwa muslim Indonesia tidak memiliki persoalan serius menyangkut sikap dan perilaku mereka sebagai warga negara. Hal itu memang diakui banyak kalangan muslim di wilayah yang menjadi sasaran kajian ini. Partisipasi perayaan 17 Agustus memang tampak mudah dan sederhana. Akan tetapi, hal ini perlu dilihat tidak semata-mata sebagai keikutsertaan dalam perayaan yang memang kerap dilakukan dan diisi dengan berbagai acara menarik masyarakat umum seperti pentas olah raga, permainan rakyat, dan tentu saja pentas musik, melainkan perlu dilihat maknanya, yang jauh lebih mendalam di balik partisipasi aktif mereka dalam perayaan tersebut. Makna yang dimaksud di sini adalah bahwa partisipasi mereka tersebut dilandasi oleh satu kesadaran sebagai warga negara Indonesia, menghayati nilai-nilai kemerdekaan, dan merupakan ungkapan kesetiaan diri untuk terus menjaga makna kemerdekaan dan eksistensi negara.

Ormas-ormas Islam secara konsisten berpartisipasi dalam mendukung perda-perda yang mendorong terciptanya pemerintahan yang bersih.[15] Bagi mereka, menegakkan pemerintahan yang bersih

[15] Salah satu alasan yang diangkat para tokoh ormas Islam adalah permainan uang dalam pilkada. Diceritakan bahwa pengeluaran salah satu kontestan dalam pilkada, misalnya, mencapai 5 miliar rupiah. Ini memerlukan '*return on investment*' sekitar 12 juta rupiah sehari dalam jangka waktu 5 tahun (satu periode jabatan bupati/walikota). Situasi ini tentu mengakibatkan tekanan yang relatif besar untuk menyiasati setiap pendanaan program.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

merupakan suatu keniscayaan. Khusus berkaitan dengan budaya demokrasi, kondisi muslim dewasa ini merupakan hasil dari proses panjang penerjemahan Islam dalam budaya Indonesia. Dia memberi contoh historis-arkelogis, di mana tidak ditemukan satu bukti berarti bahwa Islam tidak sejalan dengan nilai-nilai ke-Indonesiaan. Bahasa dan bangunan kuno Indonesia, menurutnya, memberi kita banyak sekali bukti bahwa Islam dan Indonesia berjalan secara harmonis dan saling mengisi satu sama lain. Semua itu menjadi satu landasan penting terbentuknya muslim Indonesia yang cinta dengan tanah airnya, Indonesia.[16] Membantu orang yang tertimpa kemalangan (gempa, misalnya), seperti kasus ormas Islam banyak membantu penanggulangan bencana tanpa membeda-bedakan agama meneguhkan sumbangan mereka pada perbaikan kehidupan sosial secara lebih luas. Kenyataan itu memang bukan tidak memiliki basis empiris. Sikap dan praktik budaya demokrasi sebagaimana dirumuskan dalam studi ini memang memperlihatkan tingkat signifikansi dengan dukungannya yang positif atas nilai-nilai budaya demokrasi.

Seorang tokoh muslim dari ormas Islam menuturkan bagaimana perkembangan Islam di Bandung, selain memberikan andil besar dalam pengembangan wilayah dan memberi warna pada masyarakatnya, dengan mengutip sebuah ungkapan. "Mencintai tanah air merupakan bagian dari iman", ujarnya. Bagi tokoh ini, ormas NU bisa dijadikan model yang dapat mendukung berkembangnya budaya demokrasi di sini. Islam, misalnya, menerima *'urf*, yaitu tradisi yang tidak bertentangan atau sejalan dengan ajaran Islam untuk tetap dilanjutkan dan dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat. Bentuk tradisi bisa tetap dilanjutkan, walaupun perlu transformasi dalam hal substansi agar sesuai dengan semangat monoteisme Islam. Kelenturan Islam dalam menerima tradisi merupakan daya tarik tersendiri bagi para pemangku tradisi untuk dapat tetap memelihara kebiasaannya tanpa sedikitpun ditolak keberadaannya dalam lingkungan Islam. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa nilai-nilai luhur yang terkandung dalam Pancasila, sebuah ideologi negara yang menjadi sumber budaya

[16] Hasil wawancara dengan tokoh NU di Bandung, November, 2020.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

demokrasi negara, adalah sumbangan umat Islam dalam perkembangan sosial-politiknya.[17]

Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa budaya demokrasi telah mewujud dalam tindakan-tindakan atau perilaku yang dapat dikategorikan sebagai bentuk partisipasi muslim Indonesia dalam sejumlah kegiatan yang bermanfaat untuk kehidupan nasional atau daerah yang bersangkutan. Cukup jelas terlihat bahwa perilaku muslim didasari oleh rasa keagamaan yang kuat. Dengan kata lain, perilaku dukungan terhadap demokrasi itu merupakan kesadaran sebagai warga negara Indonesia dengan dasar yang mereka pahami sebagai perintah agama. Tampak bahwa semakin kuat sikap inklusif keislaman seseorang, semakin tinggi partisipasinya dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Dorongan moral untuk mempraktikkan '*civic engagement*' dipermudah dengan situasi kontekstual dan struktural yang mendukung praktik-praktik yang diyakininya dapat memperbaiki kehidupan masyarakat.

h. Kerja Sama (*cooperation*)

Kerja sama antarwarga negara bisa terjadi karena melibatkan unsur-unsur budaya demokrasi. Ormas-ormas Islam yang diteliti menunjukkan dinamika dan lingkup kerja sama yang relatif berbeda. Dapat dikatakan bahwa ormas Islam arus utama di Bandung, (NU, PUI, PERSIS, dan Muhammadiyah) menunjukkan kerja sama yang kuat dengan berbagai pihak. Ormas-ormas ini terlibat penuh dalam kegiatan-kegiatan MUI wilayah Bandung dan menjadi bagian unsur ormas Islam dalam wadah keulamaan ini. Ormas-ormas ini juga aktif berkerja sama di FKUB yang di dalamnya ada unsur ormas nonislam, yaitu dari Kristen, Katolik, dan Buddha. Kerja sama juga dilakukan dengan pihak pemerintah atau eksekutif, seperti kerja sama dengan pihak gubernur atau wali kota.

Kerja sama ini penting karena sebagai warga negara perilaku kooperatif dalam merencanakan dan melaksanaan gerakan-gerakan sosial keagamaan untuk mencapai kondisi yang diharapkan ber-

[17] Hasil wawancara dengan tokoh Muhammadiyah Bandung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sama merupakan sesuatu yang maslahat untuk kepentingan dan kemanfaatan bersama. Berbagai kerja sama itu sudah berjalan dalam beberapa aspek kegiatan keagamaan. Kerja sama dalam internal Islam tampak tidak hanya dalam lingkup gerakan-gerakan pembangunan moralitas, tetapi juga dalam lingkup strategis kemasyarakatan, seperti pendidikan dan pengembangan ekonomi umat Islam.

Kerja sama antarormas Islam, walaupun masih perlu ditingkatkan, baik lingkup maupun kualitasnya, tampaknya tidak hanya merupakan suatu tuntutan normatif, tetapi juga suatu keharusan sosial. Banyaknya aktivitas ekonomi yang dilakukan oleh kelompok bukan Islam memang telah menimbulkan kekhawatiran dari sebagian kalangan Islam akan adanya agenda terselubung dalam arti sebagai usaha ajakan pindah agama. Sementara itu, kerja sama antara ormas Islam dengan komunitas agama lain hanya muncul dalam bentuk forum untuk menjaga kerukungan hidup beragama. Kerja sama untuk pengembangan ekonomi masyarakat setempat belum berjalan dalam tataran praktis. Mereka hanya baru ada pada level kesadaran perlunya membangun kerja sama untuk tujuan demikian.

Pentingnya kerja sama ini juga dikemukakan oleh aktivis FPI. Ia menyebutkan, konsep *musyarakah* harus dipraktikkan umat Islam jika ingin agenda-agenda kerjanya berhasil. Kerja sama inilah yang ia praktikkan dalam menggalang misi sosial umat Islam di Bandung agar kemiskinan dapat diminimalisasi dan pembangunan dapat dirasakan oleh masyarakat Bandung secara keseluruhan. Menurutnya, kerja sama yang ia lakukan tidak sebatas antarpartai Islam, tetapi juga dengan partai sekular. Menurutnya, kerja sama itu sangat mungkin meskipun dengan organisasi yang berbeda visi.

Kendala utama untuk memelihara atau meningkatkan kerja sama adalah kesibukan masing-masing yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam. Muhammadiyah memang banyak melakukan kegiatan untuk lingkup internal komunitasnya. Hal yang sama juga terjadi dengan ormas seperti NU. Akan tetapi, dibandingkan bentuk-bentuk kerja sama antarumat beragama, kerja sama internal umat Islam sudah lebih baik. Terdapat kebiasaan kerja sama dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hal mengisi peringatan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh pemda atau pemkot. Bahkan, pengajian itu diadakan di rumah gubernur yang sekaligus bertindak sebagai tuan rumah. Kegiatan ini sudah berjalan selama lima tahun terakhir. Acara pengajian dihadiri oleh berbagai kalangan, umumnya para pejabat eksekutif, legislatif, dan masyarakat luas. Yang mengisi pengajian adalah ulama dari Muhammadiyah, PUI atau NU.

Kegiatan keagamaan, seperti yang diselenggarakan oleh pucuk pimpinan Kota Bandung itu tampaknya juga diselenggarakan oleh masyarakat luas dalam bentuk pengajian-pengajian kelompok. Di antara kelompok yang secara rutin menyelenggarakan forum pengajian ini adalah kelompok pengajian yang dipimpin oleh seorang tokoh muda MUI wilayah Bandung. Dalam pengajian-pengajian ini, tidak hanya dibahas pesan-pesan dari teks Al-Qur'an, tetapi juga diamati perkembangan sosial keagamaan dan penyikapan yang wajar menurut seorang muslim sesuai dengan pesan dari teks Al-Qur'an. Pada kesempatan pengajian-pengajian tersebut, ulama Muhammadiyah, PUI, PERSIS, atau NU secara rutin mengisi pengajian di majelis taklim. Salah satu pengajian yang sangat *accessible* adalah pengajian yang diselenggarakan Masjid PUSDAI Bandung setelah melakukan salat zuhur. Misalnya, seorang ulama senior mengisi pengajian ini agar umat Islam mampu melakukan kerja sama. Dia mengutip salah satu ayat Al-Qur'an, '*taawanu al birri wa taqwa wa la ta'awanu al'ismi wal udwan*', yang diterjemahkan 'saling kerja samalah dalam kebaikan dan takwa, dan jangan kerja sama dalam perbuatan dosa dan permusuhan'. Teks yang dikutip ini, dalam anggapan masyarakat, merupakan bentuk perintah Al-Qur'an yang senantiasa mereka perhatikan dan praktikkan dalam keseharian hidup mereka.

Sebenarnya, terdapat usaha-usaha yang baik dilakukan oleh suatu organisasi yang mengarah pada perbaikan kesejahteraan umat. Umat yang dimaksud tidak terbatas pada kelompoknya saja, dan usaha-usaha ini memiliki potensi untuk digalang secara bersama dengan organisasi lain dalam bentuk kerja sama. Informan mengakui urgennya asosiasi untuk kemajuan ekonomi. Pengakuan seorang informan itu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

juga sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh para tokoh organisasi Islam. Salah seorang aktivis Muhammadiyah, misalnya, menjelaskan organisasinya sudah banyak melakukan berbagai kegiatan ekonomi, terutama untuk menunjang masyarakat kelas bawah untuk menangkap pesan dari Al-Qur'an tadi. Mereka sudah melakukan kegiatan simpan pinjam sesuai syariat Islam. Hal ini juga dilakukan oleh ibu-ibu pengajian yang anggotanya tidak hanya dari kalangan Aisyiyah, tetapi juga dari kalangan pengajian ormas lainnya. Pengumpulan zakat untuk membantu kalangan duafa tanpa memandang dari kelompok mana ia berasal juga sudah ramai dilakukan.

Hal yang sama juga dilakukan oleh NU. Organisasi Islam tradisional ini melakukan pengumpulan zakat yang kemudian diberikan kepada kelompok '*asnaf*' delapan, di antaranya fakir miskin. Sebagian juga digunakan untuk menjalankan kegiatan organisasi. Pengumpulan zakat tampak efektif dilakukan dengan kekuatan jejaring organisasi sampai ke tingkat ranting. Budaya demokrasi memang lebih valid jika terlihat dalam keadaan normal sehari-hari, tidak pada kejadian-kejadian yang mengakibatkan kemalangan sebagian masyarakat. Walaupun demikian, penanganan bencana terutama respons masyarakat lokal terhadap korban bencana dapat menjadi sinyal untuk budaya demokrasi tersebut. Bencana gempa bumi dapat menjadi ilustrasi. Bencana ini memang telah menjadi faktor '*calling*', yang membuat warga negara berpartisipasi meringankan penderitaan yang pernah dirasakan masyarakat. Semua organisasi Islam Bandung ikut terjun langsung membantu korban tanpa melihat asal usul etnis ataupun agama. Mereka juga secara bergiliran membantu dan membangun rumah sederhana serta memberikan dan mengusahakan air bersih dan makanan seperlunya. Permasalahannya adalah kerja sama-kerja sama antarorganisasi Islam untuk meningkatkan kesejahteraan umat pada umumnya memang belum sama fenomenalnya dengan situasi kerja sama dalam situasi normal, tidak sekadar hanya untuk membantu mereka yang kena kemalangan seperti dalam kasus bantuan gempa tadi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sementara itu, makna kerja sama di sini berarti perilaku kooperatif dalam merencanakan dan melaksanaan gerakan-gerakan sosial untuk mencapai kondisi yang diharapkan bersama. Kerja sama, khususnya kerja sama yang berkelanjutan, bisa terjalin karena adanya basis sosial dan moral yang relatif kuat, yang dalam kajian ini dikonsepsikan sebagai budaya demokrasi. Kerja sama dapat dikatakan resultan lebih lanjut dari elemen-elemen budaya demokrasi, seperti adanya solidaritas dan saling percaya.

Dalam berbagai kasus yang terjadi di Bandung, kerja sama itu sudah berjalan dalam beberapa aspek kegiatan. Oleh karena berbasis agama sekaligus menjadi bagian dari budaya santri dari ormas-ormas Islam tersebut, kerja sama itu umumnya terjadi dalam gerakan-gerakan pembangunan moral. Dapat dikatakan bahwa kerja sama lebih lanjut dalam kegiatan yang lebih kongkret seperti pendidikan dan kesehatan masih belum terjadi. Kerja sama antarormas Islam dalam hal ini tampak masih belum berjalan dengan baik, apalagi kerja sama antara ormas Islam dengan ormas agama lain. Sebenarnya, mereka memahami dan menghargai pentingnya kerja sama, baik untuk sesama maupun kelompok. Umumnya, kerja sama itu dimulai karena adanya pemahaman yang sama. Dari sinilah kemudian mereka dapat melakukan kegiatan bersama. Sebagaimana sesama penganut Islam, tetapi berbeda dalam organisasi, mereka menyadari bahwa tidak semua paham memiliki titik temu di antara penganutnya. Perbedaan bahkan harus dilihat sebagai tantangan untuk meningkatkan persaudaraan.

Dalam kenyataannya, masing-masing organisasi sibuk dengan urusan dan kegiatan ormasnya. Meskipun demikian, terdapat kerja sama yang telah berjalan dengan baik, misalnya di bidang Pendidikan. Akan tetapi, kerja sama tersebut bukan atas nama organisasi Islam, melainkan organisasi para pendidik. Para guru bidang pelajaran tertentu menghimpun diri dalam suatu forum atau wadah, misalnya guru matematika, sejarah, dan sebagainya. Forum ini merupakan tempat para guru bidang yang sama untuk saling bekerja sama dan meningkatkan kemampuan baik substansi keilmuan maupun metode

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mengajar yang lebih efektif. Dalam forum ini guru-guru dari berbagai sekolah, misalnya Muhammadiyah, NU, atau PERSIS, bahkan sekolah Kristen dan yayasan lainnya, berhimpun untuk meningkatkan kualitas mereka.

Di Bandung juga terdapat kebiasaan kerja sama, tetapi masih terbatas dalam hal mengisi peringatan hari-hari besar Islam yang diselenggarakan oleh pemda. Sudah berjalan dua tahun terakhir, acara-acara tersebut diisi oleh pengajian dari ulama NU, PUI, dan Muhammadiyah. Akan tetapi, tablig bersama pada kesempatan di luar forum resmi pemda seperti dijelaskan sebelumnya tidak pernah ada. Ulama Muhammadiyah diundang untuk mengisi pengajian di majelis taklim kaum Nahdiyyin, dan sebaliknya, juga tidak pernah ada.

Sementara itu, kerja sama antarorganisasi keagamaan untuk meningkatkan kemampuan ekonomi dan kesejahteraan anggota dalam bentuk koperasi atau persekutuan usaha lainnya belum terjadi. Pasar swalayan 212, misalnya, masih sangat sedikit jumlahnya dibandingkan potensi umat yang dapat menjadi konsumen retailnya. Sebenarnya, terdapat usaha-usaha yang baik dilakukan oleh suatu organisasi yang mengarah pada perbaikan kesejahteraan umat (tidak terbatas pada kelompoknya saja) yang memiliki potensi untuk digalang secara bersama dengan organisasi lain dalam bentuk kerja sama.

Pengakuan informan tersebut sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh para tokoh organisasi Islam. Seorang tokoh Muhammadiyah Bandung, misalnya, menjelaskan organisasinya sudah banyak melakukan berbagai kegiatan ekonomi, terutama untuk menunjang masyarakat kelas bawah. Mereka sudah melakukan simpan pinjam yang disebut peminjaman tanpa bunga (PMTB). Hal ini dilakukan oleh ibu-ibu pengajian yang anggotanya tidak hanya dari kalangan Aisyiah (organisasi wanita Muhammadiyah). Siapapun yang ikut dalam pengajian dapat meminjam tanpa bunga untuk kepentingan sehari-hari. Tentunya, mereka mempunyai kewajiban untuk mengembalikan pinjaman tersebut dengan cara cicilan.

Muhammadiyah juga sudah melakukan pengumpulan zakat yang sebagian digunakan untuk menjalankan kegiatan organisasi. Untuk

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mengumpulkan zakat ini, Muhammadiyah menghimbau kepada semua anggotanya untuk berzakat, tanpa melihat sudah atau belumnya mencapai nisab. Cara ini dipakai untuk menyadarkan akan pentingnya nisab sebagai batasan penghasilan atau kekayaan seseorang bahwa dia sudah berkewajiban mengeluarkan zakat.

Di samping ormas-ormas Islam yang sudah lama eksis di tengah masyarakat, seperti NU, Muhammadiyah, PERSIS, PUI, Aisyiah, dan Muslimat, terdapat lembaga FKUB sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya, yang merupakan gabungan ormas-ormas Islam dan bukan Islam yang tergabung dalam lembaga tersebut. Dipelopori oleh generasi muda dari ormas-ormas Islam yang sudah lama ada, FKUB memperlihatkan satu perkembangan baru di kalangan kalangan ormas Islam yang menghendaki keterlibatan lebih aktif dalam usaha preventif pengelolaan konflik-konflik bernuansa agama. Bahkan, dalam beberapa segi penting, FKUB menangani masalah-masalah yang menjadi sebab kecurigaan antara umat beragama, yaitu misi-misi terselubung untuk mengajak pindah agama.

Sikap informan terhadap pembahasan ini sangat apresiatif dan menganggap penting jejaring sosial dan asosiasi untuk kerja sama. Informan ini menyatakan bahwa keterlibatan aktif dalam organisasi keagamaan maupun nonkeagamaan adalah hal yang penting, seperti koperasi, asosiasi olah raga, maupun asosiasi-asosiasi untuk kemajuan ekonomi. Meskipun demikian, secara riil informan yang mempraktikkan *cross cutting affiliation* lebih didukung oleh ormas Muhammadiyah dan NU. Umumnya, informan hanya terlibat dengan satu organisasi keagamaan. Yang menarik adalah bahwa mereka juga telah mempraktikkan kerja sama sosial ekonomi, meskipun dalam lingkup internal umat Islam, dan bekerja sama lintas organisasi dalam melakukan kegiatan politik untuk mewujudkan Indonesia yang bermartabat.

C. Budaya Demokrasi untuk Penguatan Demokrasi

Dalam berbagai kajian tentang budaya demokrasi, para ahli berpendapat bahwa budaya demokrasi dibentuk oleh teks dan konteks.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pemahaman teks di sini diartikan sebagai pemahaman subjektif terhadap sumber-sumber ajaran agama, baik hasil pemahaman sendiri (*ijtihad*) maupun mengikuti pendapat ulama atau guru agama (*taqlid* atau *ittiba'*). Sementara itu, konteks adalah pemahaman subjektif baik individual maupun kolektif terhadap kondisi struktural-objektif (konfigurasi sosial-budaya, ekonomi, dan politik).

Konstruksi teoritis ini mendapatkan verifikasi dalam kenyataan ormas Islam di Bandung. Gambar 4.2 menunjukkan bahwa NU, PUI, dan Muhammadiyah, misalnya, dalam memahami teks bersifat interpretatif dan metaforis, ada pemahaman yang *bayani*, *burhani* dan *irfani*[18]. Oleh karena itu, ada kelenturan dalam memahami teks kitab suci. PERSIS sendiri cenderung tekstual dalam ayat-ayat yang menyangkut *fiqh ubudiyah* (hukum peribadatan), tetapi interpretatif dalam aspek sosial politik. Pemahaman agama dalam pandangan ini

[18] Pendekatan *bayânî* merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengetahuan yang menempatkan teks (wahyu) sebagai suatu kebenaran mutlak. Adapun akal hanya menempati kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada tataran gramatikal, struktur, maupun nilai sastranya. Dalam pandangan Muhammadiyah, pendekatan *bayânî* tetap sangat diperlukan dalam rangka menjaga komitmen proses ijtihadnya yang juga selalu konsisten kepada teks, yakni Al-Qur'an dan sunah, meskipun dalam praktiknya tidak harus berlebihan. Untuk ini diperlukan penguasaan kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan kaidah-kaidah *fiqhiyyah*. Adapun pendekatan *burhânî* atau pendekatan rasional argumentatif melalui dalil-dalil logika, menjadikan teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam konteks ini metode *ta'lîlî*, yakni pola penafsiran yang bertumpu pada '*illah* yang diyakini berada pada kandungan ayat atau hadis yang menjadi tambatan ditetapkannya suatu norma. Artinya, *lafzh* tidak cukup hanya dipahami berdasarkan arti kebahasaannya, tetapi juga dilihat dalam perspektif sosio-historisnya. Sementara itu, pendekatan'*irfânî* adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada pengalaman batin dan intuisi (*dzawq, qalb, wijdân, bashîrah*). Muhammadiyah mengupayakan adanya proses pemaduan pemahaman. Mereka melihat ada peluang dan kemungkinan-kemungkinan untuk menghubungkan ketiga pendekatan ini untuk memahami Islam. Kemungkinan-kemungkinan itu bisa berupa saling memberi dan menerima antarpendekatan (*al-akhdz wa al-'ithâ' bayn al-manâhij*), kesinambungan (*al-ittishâl*), saling memengaruhi (*al-ihtikâk*), dan bahkan saling bertabrakan atau kontradiksi (*al-i'tidâm*). Abbas, A. F. (2012). Integrasi pendekatan Bayânî, Burhânî, dan 'Irfânî dalam ijtihad Muhammadiyah. *Ahkam*, *12*(1). http://dx.doi.org/10.15408/ajis.v12i1.979

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menempatkan Islam sesuai dengan perkembangan zaman dan konteks di mana ia hidup. Betapa pun keempatnya berbeda kubu dalam soal menjadi tradisional atau modernisme. Kaum tradisionalis memang lebih memiliki rujukan yang kaya dalam mengambil sikap terkait hukum atau fikih Islam sehingga tampak begitu fleksibel, tetapi fleksibilitas ini juga dimiliki oleh kaum modernisme, dan tidak ditunjukkan oleh kaum fundamentalis (Mahendra, 1999). Keempat organisasi dominan ini pun memiliki sikap yang sama dalam oritentasi politik, yaitu sama-sama bersikap konservatif moderat dalam arti bahwa ormas ini menganggap Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila sebagai bentuk final, dan tidak ada maksud untuk merubahnya menjadi, misalnya, negara Islam yang berdasarkan syariat Islam. Terkait dengan subjektifitas, keempat organisasi di Bandung ini juga cenderung menilai bahwa kondisi sosial politik ekonomi relatif menunjukkan terakomodasinya ajaran Islam dan pada gilirannya cenderung tidak mendukung diformalkannya syariat Islam guna mendapatkan peluang hidup (*life chances*) lebih baik dari warganya. Keempat organisasi ini lebih memilih strategi budaya dengan pendidikan daripada Islamisasi dengan merebut kekuasaan.

Orientasi keagamaan dan politik dari NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI tersebut memberikan konsekuensi yang relatif persisten terhadap budaya demokrasi. Saling percaya internal maupun eksternal dengan ormas lain termasuk dengan ormas nonislam tercipta dari terjalinnya hubungan komunikasi dalam forum antariman. Dengan kondisi seperti ini solidaritas juga tumbuh baik dan toleransi antarkelompok juga dipelihara dan ditumbuhkan. Keaktifan dalam forum antariman juga menunjukkan bahwa ormas-ormas ini menjunjung tinggi adanya kesetaraan antarwarga sebagai modal dasar pergaulan antarwarga negara yang kedudukannya sama di depan hukum.

NU dan Muhammadiyah juga memiliki jaringan luas. Jika NU mengandalkan jaringan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang menjangkau sampai ke perdesaan, Muhammadiyah mengandalkan jaringan sekolah-sekolah modern, walaupun belakangan juga me-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

nyelenggarakan pendidikan pesantren. Kedua organisasi besar ini juga aktif dalam media sosial dalam menjalin komunikasi dengan berbagai kalangan. Kedua organisasi ini juga aktif di MUI lokal dalam mempromosikan Islam moderat.

Dalam hal partisipasi dan kerja sama, dalam skala yang lebih kecil dilakukan oleh PERSIS. PERSIS sangat berperan dalam dunia pendidikan dengan pesantren-pesantren yang dalam perkembangan kontemporer tidak hanya menyelenggarakan pendidikan agama semata dengan kitab kuning sebagai sumber ajaran, tetapi juga membuka sekolah-sekolah berkelas baik dalam bentuk madrasah yang menginduk ke Kementerian Agama maupun sekolah-sekolah umum yang menginduk ke Kementerian Pendidikan. Dua kecenderungan ini juga dilakukan oleh Muhammadiyah. Pada mulanya, sebagaimana disebutkan sebelumnya, Muhammadiyah asal mulanya lebih berfokus ke pendidikan modern dalam bentuk kelas-kelas, tetapi belakangan organisasi modern ini juga menyelenggarakan pesantren sebagai apresiasi pada tradisi Islam di Nusantara. Partisipasi yang menonjol lainnya adalah amal usaha Muhammadiyah dalam bidang kesehatan dan ekonomi umat. Dalam bidang kesehatan, misalnya, organisasi ini memiliki sejumlah klinik kesehatan yang tersebar di berbagai sudut wilayah Bandung dan sangat berperan dalam upaya kuratif di era pandemi Covid-19.

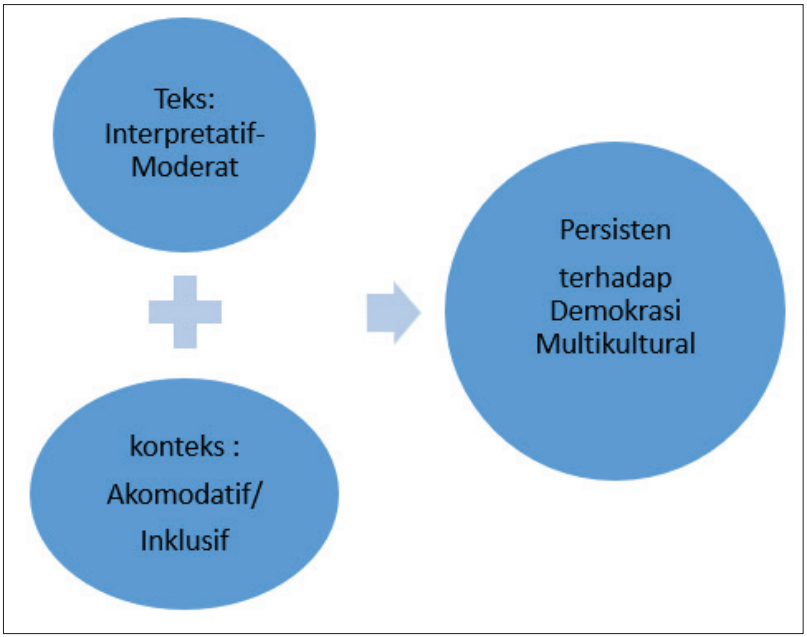
Pendidikan juga dilakukan oleh NU, Muhammadiyah, dan PERSIS untuk terlibat aktif dalam dunia politik. Ketiga ormas ini sangat fleksibel dalam memberikan kesempatan kepada kadernya untuk berkarir dalam dunia politik. Warganya dibebaskan untuk memilih partai yang akan menjadi tempat berkarir dalam dunia politik, tidak mengharuskan untuk terlibat hanya dalam partai politik tertentu. Memang ada kedekatan historis antara PERSIS dan Partai Bulan Bintang (PBB) karena pengurus PERSIS pernah terlibat aktif dalam deklarasi partai ini di awal reformasi, tetapi warga PERSIS sekarang ini terlibat dalam hampir semua partai, tidak hanya partai Islam, tetapi juga partai sekuler, seperti Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Jika PERSIS begitu fleksibel dalam memilih

Buku ini tidak diperjualbelikan.

partai, tentu warga NU dan Muhammadiyah lebih fleksibel lagi. Hal yang sama juga terjadi pada PUI yang cenderung lebih dekat dengan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) karena pengurusnya memiliki kedekatan dengan Gubernur Jawa Barat waktu itu, Ahmad Heryawan atau populer dipanggil Aher, yang juga aktivis dari PKS. Akan tetapi, ormas ini juga fleksibel dalam menyalurkan aspirasi politiknya dan memberikan kebebasan kepada warganya untuk memilih partai sesuai kalkulasinya. Keempat ormas ini sangat memaklumi bahwa kegiatan politik dalam partai memerlukan sikap cukup pragmatis, betapa pun nafas keislaman tetap mereka hembuskan.

Dalam kondisi seperti ini, kerja sama dengan berbagai pihak baik dengan ormas lain, partai, dan pemerintah juga dijalankan agar program-programmnya bisa berjalan baik. Ormas-ormas ini dengan dukungan dan artikulasi budaya demokrasi dalam berbagai elemen serta aspeknya, dengan demikian, menjadi persisten terhadap demokrasi.

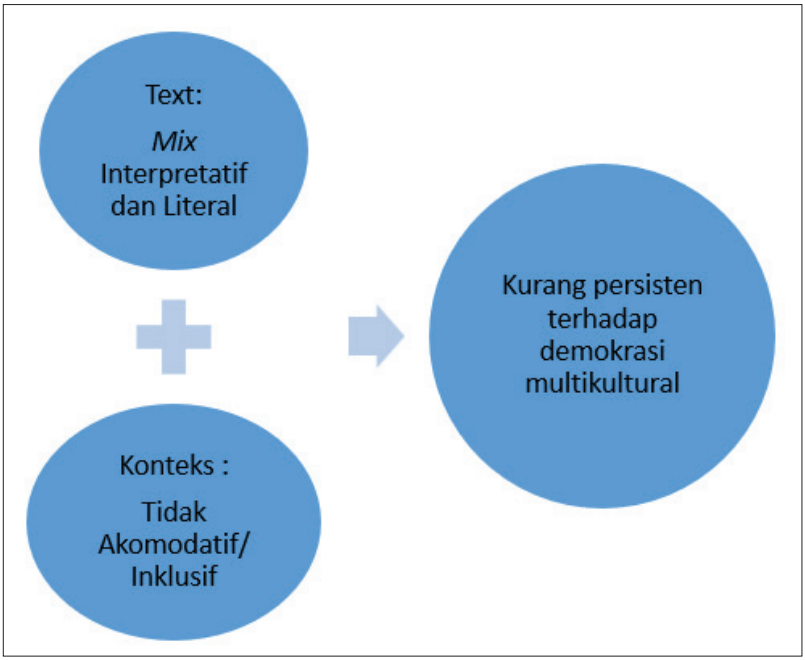
Buku ini tidak diperjualbelikan.



Gambar 4.2 Budaya Demokrasi NU, Muhammadiyah, PERSIS, dan PUI

FPI juga dalam masalah keagamaan cenderung mengikuti cara-cara tradionalis. Namun, dalam aspek politik cenderung konfrontatif terutama dalam menyikapi rasa ketidakadilan kebijakan atau nuansa yang mencoba mendorong sekularisme. Namun belakangan, setelah status hukum dibatalkan oleh pemerintah dan kemudian bertranformasi menjadi Front Persaudaraan Islam, ormas ini cenderung lebih berfokus pada masalah-masalah ritual dan sosial, tidak seperti sebelumnya sebagaimana terjadi pada pilkada DKI tahun 2017. Ormas ini dapat dikatakan menjadi *leading* ormas dalam Gerakan 212 yang ingin memenangkan Anies Baswedan dan mengalahkan Basuki Cahaya Purnama atau populer dipanggil Ahok, yang dinilainya telah melakukan penodaan agama ketika mengutip soal kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Melihat kecenderungan ini, FPI masih dianggap kurang persisten pada demokrasi (lihat Gambar 4.3). Sementara itu, sikap HTI terhadap sumber rujukan ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an

Buku ini tidak diperjualbelikan.

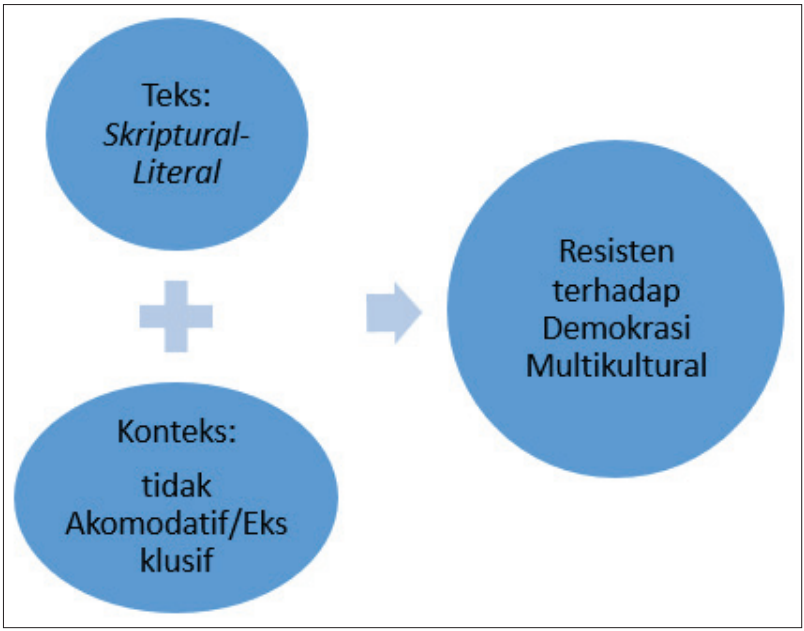


Gambar 4.3 Budaya Demokrasi FPI

dan hadis cenderung *skripturalis-literalis*. Memahami teks dengan cara demikian biasanya menumbuhkan sikap fundamentalis yang cenderung melahirkan sikap absolut, yakni sikap bahwa paham kelompoknya dianggap yang paling benar sementara yang lain salah. Hal ini pada mengakibatkan rendahnya sikap toleransi dan rendahnya kerja sama kolektif antarkelompok serta agama lain. Toleransi yang rendah menunjukkan derajat budaya demokrasi yang rendah.

Sementara itu, dari sisi konteks, kelompok HTI ini memersepsikannya sebagai situasi yang tidak kondusif. Mereka, misalnya, selalu merasakan ketidakadilan terjadi dalam berbagai sektor kehidupan termasuk dalam hal aksesibilitas pada fasilitas pendidikan dan kesehatan yang diberikan pemerintah. Situasi ini menjadi dorongan psikologis bagi kelompok tersebut untuk hanya menekankan solidaritas antarumat Islam atau bahkan komunitas mereka saja untuk

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Gambar 4.4 Budaya Demokrasi HTI

dukungan meraih apa yang diinginkan. Untuk memperjuangkan kepentingan kelompoknya, mereka tentu memerlukan ideologi. Kelompok ini memiliki ekspektasi sangat tinggi pada syariat Islam yang diharapkan dapat merealisasikan keinginan atau aspirasinya. Implikasi sosial yang terjadi adalah bahwa kelompok ini memiliki keinginan yang rendah untuk melakukan dialog dengan komunitas/agama atau pemangku budaya lain. Dalam kasus-kasus tersebut, sisi teks dan sisi kontekspun tampak sama-sama lebih mengarahkan mereka pada budaya demokrasi yang rendah atau resisten terhadap demokrasi. Budaya demokrasi yang dianut atau dimiliki HTI bisa digambarkan seperti dalam Gambar 4.4.

Budaya demokrasi baik yang *relasional* dan struktural tampak terkait dengan orientasi dan kultur keagamaan ormas yang bersangkutan serta persepsi mereka tentang konteks, yaitu kondisi sosial,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ekonomi, dan politik di wilayah mereka hidup dan yang mereka alami sehari-hari. Dengan faktor kultur sebagaimana diproposisikan oleh Weber (1930), misalnya, paham keagamaannya membentuk kualitas dan derajat budaya demokrasi. Begitu juga, aspek struktur memengaruhi bagaimana sikap dan perilaku mereka berkaitan dengan relasi dengan ormas Islam lain atau ormas nonislam. Dalam tulisan ini, pengamatan hanya dilakukan terhadap ormas Islam di Bandung, yaitu Muhammadiyah dan PERSIS di sisi yang modernis serta NU dan PUI sebagai yang beraliran *modernis*/reformis dan tradisionalis dari orietasi keagamaan dan konservatif dalam orientasi politik. Sementara itu, FPI dan HTI merupakan ormas yang tidak dominan. Namun, sering tampak militan adalah ormas yang masing-masing beraliran tradisionalis dan *modernis* dalam orientasi keagamaan dan konservatif serta radikal dalam orientasi politik.

Pendikotomian aliran *modernis* dan tradisional sebetulnya semakin lama semakin cair karena dua kubu ini tampak semakin saling mendekati. Misalnya, kaum tradisionalis banyak yang pandai mengkaji pemikiran-pemikiran dari keilmuan modern dan sebaliknya, Muhammadiyah dan PERSIS, misalnya, sudah mempraktikkan sistem pendidikan tradisional dalam bentuk pesantren-pesantren di mana kitab kuning menjadi rujukan utama dan satu-satunya rujukan serta kajian keseharian. Meskipun demikian, sampai sekarang tampaknya ciri khas mereka belum lebur sama sekali. Masing-masing memang telah menunjukkan sikap dan perilaku yang menunjukkan kesamaan, tetapi tampaknya orientasi keagamaan masing-masing masih dapat tetap terbaca. Kelompok *modernis* tetap konsisten untuk melakukan keberagaman mereka sesuai dengan jiwa pembaruan yang anti-takhayul, khurafat dan bidah, meskipun dalam keseharian tampak lebih bijaksana dalam melihat perbedaan, bahkan menunjukkan toleransi yang cukup besar. Masih dalam sikap konsistensi mereka, kaum *modernis* misalnya, tidak melakukan tahlilan jika warga mereka wafat, meskipun mereka bertoleransi untuk bisa hadir jika diundang oleh kelompok tradisionalis, guna menjaga hubungan baik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sikap toleran ini tampaknya juga merupakan resultan dari adanya jejaring sosial (*social networking*) yang berhasil dilakukan oleh afililiasi ormas-ormas Islam melalui MUI. MUI melalui pertemuan-peremuan antarormas sering kali bermusyawarah, berbicara baik-baik tentang hal-hal yang mengganggu harmoni sosial atau kerukunan antarormas Islam khususnya dan dengan ormas nonislam umumnya. Hanya saja, HTI dan FPI tidak memiliki wakilnya di MUI sehingga praktis dua ormas ini tidak mengalami *cross cutting affiliation* yang menurut Putnam (1993) sebetulnya dapat bermanfaat untuk moderasi sikap ormas atau terlibat dalam proses internalisasi dan sosialisasi budaya demokrasi antarormas. Meskipun demikian, melalui kegiatan-kegiatan informal, 'pembinaan' juga dapat dilakukan seperti terjadi pada kelompok FPI karena hubungan sosial yang baik antara guru dan murid, yang pada awalnya sebetulnya masih terkait dengan induk organisasinya sebelum bergabung ke FPI. Oleh karena itu, hubungan guru dan murid memang sering kali merupakan *social networking* yang efektif dalam rangka memengaruhi orientasi keagamaan seseorang baik sebagai umat Islam maupun sebagai warga negara.

Derajat budaya demokrasi itu secara nyata tampak dipengaruhi oleh konteks (konfigurasi sosial, politik, dan ekonomi). Warga ormas Muhammadiyah, NU, PERSIS, apalagi PUI di era Gubernur Aher tampak memiliki peluang hidup (*life chances*) yang baik dalam hal aksesibilitas maupun ketersediaan *resources* yang lebih besar dan ini lebih memudahkan jalan tempuh untuk merealisasikan hak-haknya. Kecenderungan ini tampak berbeda dengan kelompok yang tidak dominan atau *mainstream* seperti FPI dan HTI. Aksesibilitas dan ketersediaan *resources* di Bandung tampak lebih terbatas dan hal ini pada gilirannya membuat kelompok ini lebih radikal dalam menyikapi kenyataan sosial dan pada gilirannya mengentalkan sikap dan perilaku untuk lebih peduli dengan formalisasi syariat yang diharapkan dapat lebih menjamin realisasi hak-hak kewarganegaraannya.

Dengan tetap terdapat pengecualian seperti diulas sekilas sebelumnya, dalam pandangan ormas Islam di Bandung yang umumnya diwarnai NU kultural sebagai habitus, dalam penuturan Bourdieu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(1990), termasuk kategori Islam moderat dengan corak pemahaman yang cenderung interpretatif-inklusif. Kondisi sosial, politik, dan ekonomi dipersepsi sebagai dukungan untuk mengartikulasikan hak-hak sebagai warga negara. Dalam kondisi struktural seperti ini, dapat diprediksikan bahwa budaya demokrasi kelompok-kelompok Islam memiliki derajat tinggi atau sekurang-kurangnya sedang dan relatif lebih persisten dengan demokratisasi, dan sebaliknya resisten untuk konflik sosial atau perilaku yang tidak demokratis atau otoritarianisme. Kenyataan empiris memang menunjukkan hal seperti ini. Meskipun demikian, lemahnya pelaksanaan pemerintahan yang baik (*good governance*) seperti terlihat dalam pelayanan yang belum memuaskan dari aparatur, khususnya kepolisian, dalam menjaga ketertiban dan penegakkan hukum positif (*law and social order*) dan banyaknya kasus korupsi telah membangkitkan gerakan-gerakan yang menonjolkan eksklusivisme dan dalam jangka panjang dapat merenggut atau setidaknya menurunkan derajat budaya demokrasi.

Di Bandung, FPI pada masanya diakui melakukan secara swakarsa menindak kriminalitas, seperti minuman keras dan pelacuran karena kinerja kepolisian dianggap kurang maksimal. Mereka beraksi sebetulnya setelah menunggu respons laporan yang telah mereka lakukan terhadap pihak keamanan yang tidak kunjung tiba. 'Main hakim sendiri' di sini terjadi karena *responsiveness* aparatur yang tidak memadai. Lemahnya penegakkan hukum juga telah mengundang sikap-sikap yang ingin membuat perda syariat Islam atau peraturan yang mengatur atau/dan melarang berkembangnya penyakit masyarakat seperti judi, prostitusi, dan minuman keras sebagaimana diusung oleh FPI dan HTI pada waktu itu. Legislasi perda syariat Islam memang tidak menjadi agenda politik partai-partai yang menguasai DPRD Kota maupun DPRD Kabupaten Bandung, meskipun partai Islam atau yang berbasis Islam sangat besar untuk konteks Bandung, seperti ditunjukkan oleh perolehan kursi PKS, PPP, dan PKB. Perolehan kursi ketiga partai ini berjumlah hampir setengah dari keseluruhan kursi. Ditambah lagi dengan beberapa aktivis Islam yang juga menjadi anggota legislatif dari Partai Golkar, PDIP, atau Partai Demokrat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

(PD). Tampaknya, aktivis muslim yang tersebar di berbagai partai ini mengambil sikap dan berorientasi pada *public interest* (*maslahah*). Mereka tampak lebih fokus kepada masalah-masalah strategis yang dihadapi bersama untuk konteks Bandung, yaitu masalah ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan dan kesejahteraan rakyat dalam arti luas. Oleh karena itu, perda syariat, ketika penelitian lapangan dilakukan, tidak menjadi agenda politik yang akan diundangkan. Hal ini tentu saja menjadi daya tarik tersendiri pada segmen masyarakat tertentu yang mengaspirasikan formalisasi syariat menjadi anggota atau simpatisan bagi lahirnya kelompok-kelompok Islam fundamentalis, seperti HTI yang sejak awal memang mengagendakannya.

Dengan demikian, kemunculan simpatisan atau aktivis kelompok 'garis keras' merupakan reaksi dari lemahnya *law enforcement* hukum positif di wilayah ini pada satu sisi. Pada sisi lain, adanya aspirasinya formalisasi syariat merupakan ekspresi belum optimalnya tata pemerintahan yang baik (*good governance*), di samping masih lemahnya orientasi kesetaraan sesama warga negara serta kurang inklusifnya forum-forum lintas ormas dan lintas iman.

Dalam kaitannya dengan artikulasi sosial keagamaannya, ormas-ormas Islam ini tampak aktif berpartisipasi di bidang sosial budaya, politik, dan juga ekonomi. Di Bandung, misalnya, kalangan Muhammadiyah, PUI, PERSIS, aktif di dunia pendidikan dalam bentuk pengelolaan sekolah mulai dari PAUD dan Taman Kanak-Kanak (TK), Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA), atau Madrasah Ibtidaiah (MI), Madrasah Sanawiah (MTs), dan Madrasah Aliyah (MA), sampai perguruan tinggi. Hal yang sama juga dilakukan oleh NU mulai dari TK, SD, atau MI, sampai tingkat perguruan tinggi sebagaimana Muhammadiyah. Ciri khas pendidikan yang diselenggarakan oleh masyarakat Islam ini adalah bahwa muatan pendidikan agama relatif lebih banyak dibandingkan dengan pendidikan agama yang diselenggarakan oleh sekolah-sekolah umum negeri. Ormas-ormas dominan khususnya Muhammadiyah tersebut juga mengelola lembaga kesehatan seperti klinik-klinik yang sangat dibutuhkan masyarakat. Lembaga kesehatan ini merupakan amal usaha yang dikelola oleh pengurus daerah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masing-masing ormas melengkapi lembaga-lembaga kesehatan yang dikelola oleh pemerintah maupun swasta.

Sementara itu, partisipasi dalam sosial politik juga tampak tinggi sebagaimana terlihat dalam antusiasme warganya dalam proses politik. Pilkada yang belum begitu lama diselenggarakan juga tidak luput dari gugatan sebagian warga negara Bandung sebagai ekspresi kepedulian pada perlunya proses politik yang *fair*. Dilihat dari perolehan suara partai-partai di Dewan, mayoritas muslim di Bandung tampaknya tidak menghendaki adanya integrasi antara negara (politik) dan Islam seperti dalam ungkapan *al-Din wa-al-Daulah* (agama dan negara) yang sering diusung oleh kaum 'fundamentalis' seperti HTI. Mereka lebih condong untuk memilih pola diferensiasi dan sekularisasi, yaitu pola yang membedakan antara wilayah agama dan negara, seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Amanat Nasional (PAN), atau Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), atau bahkan memisahkannya sebagaimana ideologi Partai Golkar atau PDIP. Oleh karena itu, muslim moderat tampaknya merupakan warna Islam di Bandung yang kekentalan Islamnya begitu kuat seperti tecermin dalam ungkapan Bandung Bermartabat (Bersih, Makmur, Taat, dan Bersahabat).

Dalam konteks seperti ini, jejaring kerja sama antarwarga negara adalah ormas-ormas Islam yang relatif inklusif dan menjadi bagian dari penganjur toleransi antarkelompok, khususnya hubungan internal umat Islam. *Inclusivism* ini setidaknya dapat dilihat dari orientasi politik kalangan Islam yang cukup menyebar ke berbagai ragam warna partai politik. Kalangan ormas lslam NU, misalnya, berafiliasi pada Partai Golkar, PKB, dan PPP. Begitu juga dengan kalangan Muhammadiyah, selain ke PAN juga ke partai lain, seperti PKS, Golkar, dan PPP. Hal yang sama juga dilakukan PERSIS. Di partai-partai inilah terjadi *cross-cutting afiliation* yang ternyata secara empiris membentuk moderasi sikap dan perilakunya. Akan tetapi karena rasa percaya yang kurang antarormas, gejala *crosscutting afiliation* ini tampak lebih menurun pada ormas FPI dan HTI. Kebutuhan untuk berafiliasi dan praktik yang relatif rendah pada *cross*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

cutting afiliation ini secara persis dilihat dari aspirasi mereka. Gejala *cross-cutting afiliation* ini juga terjadi dalam wilayah keorganisasian masyarakat madani (*civil society*). Dalam hal ini, apa yang terjadi di lapangan dapat menjadi ilustrasi. Keterlibatan masyarakat dalam berbagai keorganisasian jelas sekali melibatkan berbagai unsur dalam masyarakat. Kalangan Muhammadiyyah maupun NU duduk sebagai pengurus MUI daerah Bandung. Jika ketuanya berasal dari Muhammadiyah, wakil ketuanya berasal dari NU, PUI, dan PERSIS. Dengan cara inilah akomodasi antarkelompok Islam dapat terjadi.

Oleh karena itu, mengatakan Bandung sebagai kota santri memang masih bisa diperdebatkan, tergantung pada perspektif yang digunakan dan pertimbangan dimensi spasialnya. Dalam persektif hubungan agama dan politik, di mana formasi sosialnya bersifat integratif (kesatuan wilayah agama dan politik), hanya minoritas Islam yang berpandangan demikian. Yang justru mayoritas adalah mereka yang membedakan dan juga memisahkannya, dan menganggap Gerinda, Golkar, PDIP, Nasdem, PD, dan PSI sebagai partai sekuler.

Tabel 4.1 Perolehan Kursi DPRD Kota Bandung Hasil Pemilu 2019

No	Partai	Jumlah Kursi
1	PKS	13
2	Gerinda	8
3	PDIP	7
4	Golkar	6
5	Nasdem	5
6	Demokrat	5
7	PSI	3
8	PKB	2
9	PPP	1

Sumber: DPRD Kota Bandung (2019)

Seperti ditunjukkan Tabel 4.1 tersebut, kursi terbanyak memang ditempati oleh partai Islam PKS yang memiliki 13 kursi. Akan tetapi,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perolehan kursi partai-partai nasionalis seperti Partai Gerindra dengan 8 wakil rakyat, kemudian PDIP dengan 7 anggota wakil rakyat, Golkar dengan 6 anggota, Nasdem dan Demokrat dengan masing-masing 5 anggota dewan. Partai baru seperti PSI saja mampu meraih lebih besar dari partai berbasis Islam dan masyarakat muslim, seperti PKB dan PPP yang hanya meraih masing-masing 2 dan 1 perwakilan.

Oleh karena itu, bisa dimengerti jika formalisasi syariat Islam dapat dikatakan absen di wilayah Bandung ini. Akan tetapi, dalam formasi yang pendukung partainya terdiferensiasi dan sekuler, raihan-raihan partai dalam pemilu tidak dapat menjadi bukti otentik bahwa masyarakat Bandung lebih tepat disebut abangan daripada santri. Walaupun demikian, aspirasi politik Islam tidak sepenuhnya absen dalam masyarakat, khususnya tokoh ormas Islam. Seperti dikatakan oleh tokoh MUI, para politisi Partai Golkar dan PDIP juga banyak berasal dari kalangan santri didikan ulama dan tokoh Islam di kota ini. Bisa jadi ada sebagian yang bersikap pragmatis, yang menjadi salah satu faktor tergabungnya para santri ke kedua partai nasionalis sekuler tersebut. Namun, kemungkinan lain juga bisa terjadi dan ini tampak yang lebih bisa diterima, yaitu bahwa mereka tampaknya lebih mempertimbangkan aspek substansi ("politik garam") daripada simbolisme dan formalisme (secara populer disebut juga "politik gincu"). Mereka bisa jadi menganggap bahwa wilayah agama dan politik perlu dibedakan untuk menjaga kesucian agama pada satu sisi dan akuntabilitas pengelolaan negara pada sisi lain, meskipun nilai dan moral Islam tetap menjadi bagian tidak terpisahkan dari gerakan keagamaan mereka serta kegiatan dalam proses politiknya.

Tidak bisa disangkal bahwa setidaknya di wilayah Bandung penduduk Islamnya mencapai 90% dari total penduduk, dan berdiri pesantren-pesantren baik yang modern maupun tradisional (salaf). Yang dimaksud dengan pesantren modern adalah pesantren yang selain mempelajari ilmu-ilmu agama juga mempelajari ilmu-ilmu modern dalam bentuk persekolahan yang berjenjang, dari mulai SD atau tingkat ibtidaiah, SMP atau Sanawiah, SMA atau Aliah, bahkan sampai perguruan tinggi. Pesantren ini mengeklaim diri sebagai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bukan NU struktural, tetapi berada di atas semua golongan. Tidak hanya kalangan Islam tradisional yang memiliki pesantren, tetapi juga dari kalangan modern, seperti PERSIS dan Muhammadiyah. Meskipun demikian, warna kemodernan tentu saja lebih tampak dalam kehidupan keseharian pesantren yang memiliki sekolah-sekolah itu. Selain tidak hanya mengaji kitab kuning, cara berpakaian yang modern, seperti memakai celana dan baju kemeja bahkan bagi pengajar, (umumnya memakai celana panjang) membuat pesantren-pesantren ini tidak seperti kebanyakan pesantren yang diasuh oleh para kiai dari kelompok NU, khususnya di pesantren-pesantren salaf.

Meskipun demikian, terdapat juga beberapa pesantren yang mengikuti pola pondok pesantren tradisional dengan tetap mengajarkan kitab kuning dengan kiai sebagai tokoh sentralnya. Ke-NU-an, ke-PUI-an dan ke-Muhammadiyah-an atau ke-PERSIS-an merupakan watak yang relatif cair. Ada ungkapan bahwa muslim di Bandung merupakan muslim yang berkarakter tradisionalis dan juga modernis. Ungkapan yang secara sengaja ingin menggambarkan bahwa kelompok *mainstream* ini saling bekerja sama dalam berbagai berbagai aktivitas sosial melalui pengelolaan bersama struktur sosial atau keorganisasian untuk dijadikan wahana kegiatan-kegiatan praktis.

Betapapun masih ada kecurigaan-kecurigaan, hubungan dengan bukan Islam dapat dikatakan berjalan baik. Komposisi penduduk di daerah yang mayoritas muslim, membuat kelompok minoritas memiliki kesadaran untuk pandai-pandai membawa diri agar sikap dan perilakunya dapat menunjukkan penghormatan pada penduduk mayoritas dan sebaliknya. Di Bandung memang terdapat isu adanya penolakan tempat umum sebagai tempat ibadah, tetapi pendirian dan pemeliharaan tempat ibadah nonislam di daerah ini dapat dikatakan berjalan lancar. Terdapat juga gereja di tengah kota, tetapi gereja ini didirikan pada era kolonial dengan simbol salib yang hampir tidak begitu besar dan mencolok seperti terlihat pada gereja Katolik. Di Bandung juga banyak terdapat kelenteng yang terletak di perkampungan Tionghoa.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Akan tetapi, di daerah ini terdapat juga organisasi PITI (Persatuan Tauhid Indonesia), dan Lautze, organisasi yang anggotanya terdiri atas Tionghoa muslim. Organisasi ini tampak berperan sebagai sarana *social networking* baik secara internal dalam memupuk dan meningkatkan hubungan sesama Tionghoa muslim maupun eksternal dalam hubungannya dengan ormas etnik lain. Kerja sama internal umat Islam tampak mulai berkembang dan secara nyata terdapat kebutuhan untuk hal tersebut guna peningkatan kesejahteraan umat, termasuk umat beragama bukan Islam. Oleh karena itu, dukungan untuk melakukan *cross cutting afiliation* tampak begitu kuat ditunjukkan oleh kelompok-kelompok Islam. Kerja sama antarumat beragama memang telah dipraktikkan khususnya dalam wilayah sosial budaya.

C. Penutup

Masyarakat sipil Islam di Bandung tampak berkontribusi pada pengembangan budaya demokrasi seperti saling percaya, solidaritas, toleransi, dan ekualitas atau kesetaraan antarwarga negara. Antusiasme dalam pengembangannya di ruang publik menunjukkan bahwa masyarakat sipil Islam membuktikan diri bahwa ormas keagamaan akan tetap memiliki *élan vital* di tengah perkembangan modern dan rasionalisasi industri di kota Bandung. Hal ini juga sekaligus menunjukkan bahwa sekularisme tidak berlaku di kota ini dan memperkuat tesis paska (*post*) sekularisme bahwa ormas keagamaan tetap aktif terlibat dalam pengembangan demokrasi dan mengukuhkan tesis Hefner bahwa masyarakat sipil Islam berkontribusi dalam penguatan demokrasi. Secara umum, budaya demokrasi di daerah ini relatif lebih persisten untuk demokrasi, walaupun hal ini tidak berlaku untuk ormas HTI ketika ormas ini masih aktif dan dalam derajat yang lebih rendah resistennya untuk FPI.

Tampak bahwa antara ormas Islam Muhammadiyah, NU, PUI dan PERSIS, berbeda sisi dengan budaya demokrasi HTI dan FPI. Budaya demokrasi ormas-ormas *mainstream* tampak lebih toleran, partisipatif, percaya, dan solider dengan kelompok internal umat Islam maupun dengan kelompok-kelompok bukan agama Islam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Hal ini tampaknya sebagai resultan dari kecenderungan untuk lebih bersifat interpretatif dalam memahami pesan-pesan teks Al-Qur'an serta persepsi yang lebih positif dalam melihat konteks atau konfigurasi sosial, politik, ekonomi, dan budaya dan menilainya sebagai kondisi yang lebih mendukung realisasi syariat Islam. Semua ini berimplikasi pada budaya demokrasi ormas Islam *mainstream* yang menjadi persisten terhadap demokrasi. Tidak jauh dari kebenaran jika dikatakan bahwa kondisi ini lebih persisten pada upaya demokratisasi sebagaimana dibuktikan dalam kenyataan empiris.

Akan tetapi, perlu dicatat bahwa kecenderungan eksklusif dari ormas FPI dan HTI tampaknya selain karena faktor pemahaman teks yang cenderung *skripturalis*-eksklusif sebagaimana terlihat dalam penolakan yang lebih besar terhadap ucapan selamat hari raya keagamaan pada agama lain dan juga mengimbau umat Islam untuk tidak ikut-ikutan merayakan Imlek dan Capgome, juga terdapat faktor adanya perasaan kurang dipercaya atau menjadi sasaran kecurigaan ormas lain. Ormas FPI dan HTI ketika masih aktif jauh lebih merasa perlu dalam menumbuhkan saling percaya, setidaknya secara internal umat Islam. Hal ini merupakan bukti empiris dari kondisi tereksklusi dalam kehidupan sehari-hari, yang mereka rasakan sebagai kenyataan yang tidak adil. Tersedianya kesempatan yang sama memang merupakan hal yang harus direalisasikan baik oleh *civil society* dan terutama oleh pemerintah yang memang diamanahi oleh konstitusi negara.

Pada saat yang sama, ormas Islam seperti FPI dan mantan anggota HTI juga perlu lebih terbuka dalam paham keagamaannya serta mengomunikasikan aktivitas-aktivitas mereka. Integrasi terhadap *mainstream* akan mengalami kendala kultural jika eksklusifitas masih mewarnai ormas-ormas ini. Sebagai sesama ormas Islam, sudah waktunya ormas-ormas eksklusif ini juga dapat menerima penceramah dan khatib salat Jumat dari ormas lain, seperti Muhammadiyah dan NU. Begitu juga dalam pergaulan sosial dan gerakan keagamaannya perlu lebih terbuka sehingga kegiatan lintas aliran dapat menjadi wahana pencairan *stereotype* kelompok tertentu. Dengan cara ini hambatan-hambatan kultural sosiologis akan dengan sendirinya men-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

cair. Dengan langkah konkret seperti ini, derajat kohesi antara ormas Muhammadiyah, PUI, PERSIS dan NU serta FPI akan mengalami peningkatan. *Ukhuwah Islamiyyah* sebetulnya dapat menjadi basis normatif setiap kelompok ormas Islam agar kesetiaan pada kelompoknya tidak mengurangi bahkan dapat menjadi jembatan untuk merekatkan kesetiaan kepada umat Islam secara keseluruhan dan pada Negara Kesatuan Republik Indonesia. Lebih dari itu, ormas Islam seyogyanya menjadi katalisator terwujudnya kohesi sesama warga negara yang memang plural ini, sebagaimana sudah dibuktikan pada era pergerakan dan masa awal kemerdekaan. Dengan demikian, Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* yang merajut kohesi bangsa tampaknya masih harus diupayakan oleh gerakan keagamaan masyarakat sipil Islam yang konsisten dalam memajukan demokrasi.

Daftar Referensi

Abbas, A. F. (2012). Integrasi pendekatan Bayânî, Burhani dan Irfani dalam ijtihad Muhammadiyah. *Ahkam* Vol. XII (1).

Abdullah, A. (2020). *Multidisiplin, interdisiplin, dan transdisiplin: Metode studi agama dan studi Islam di Era Kontemporer*. IB Pustaka.

Abdullah, K M. (2006). *Model masyarakat muslim, wajah peradaban masa depan* (Terj. Iwan Kustiawan). Progressio.

Abdullah, T. (1987). *Sejarah dan masyarakat: Lintasan historis Islam di Indonesia*. Pustaka Firdaus.

Al-Khatib, M, A. (2006). *Model masyarakat muslim: Wajah peradaban masa depan* (I. Kustiawan, Penerj.) Progressio.

Almond, G. A., & Verba, S. (1963). *The civic culture*: *Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton University Press.

Auda, J. (2010). *Maqasid al-Shari'ah as philosophy of Islamic law, a system approach*. The International Institute of Islamic Thought.

Berger, P. L., & Luckman, T. (2012). *Tafsir sosial atas kenyataan: Risalah tentang sociologi pengetahuan* (Hasan Basari, Penerj.). LP3ES. (Karya original diterbitkan 1966).

Boland, B. J. (1982). *The struggle of Islam in modern Indonesia*. De Nederlandsche Boek-en Steendr.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice* (R. Nice, Penerj.). Stanford University Press.

Bruinessen, M. V. (1994). *Kitab Kuning, pesantren dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Mizan

Bruner, E.M. (1974). "The Expression for ethnicity in Indonesia", dalam A. Cohen (peny.) *Urban Ethnicity*. Tavistock. 251–288.

Burhani, A. N. (2020). *Heresy and politics, how Indonesian Islam Deals with extremism, pluralism and populism*. Suara Muhammadiyah.

Claridge, T. (2020, 18 Agustus). Social capital at different levels and dimensions: A typology of social capital. *Institute for Social Capital*. https://doi.org/10.5281/zenodo.8016096

DPRD Kota Bandung. (2019, 6 Agustus). *Pelantikan 50 anggota DPRD Kota Bandung periode 2019–2024*. https://dprd.bandung.go.id/warta/47383-2

Esposito, J. L. (1994). *Ancaman Islam: Mitos dan Realitas*. Mizan.

Fennema, M., & Tillie, J. (2010). Political participation and political trust in Amsterdam: Civic communities and ethnic networks. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, *25*(4), 703–726. https://doi.org/10.1080/1369183X.1999.9976711

Gellner, E. (1995). *Membangun masyarakat sipil: Prasyarat menuju kebebasan* (I. Hasan, Penerj.). Mizan. (Karya original diterbitkan pada 1994).

Gellner, E. (1981). *Muslim society*. Cambridge University Press.

Hasbullah, J. (2006). *Social capital: Menuju keunggulan budaya manusia Indonesia.* MR-United Press.

Hassan, R. (2006). *Keragaman iman: Studi komparatif masyarakat muslim,* (J. Jahroni, U. Tholib, & F. Jabali. Penerj.). PT Rajagrafindo Persada.

Hefner, R. W. (2000). *Islam pasar keadilan: Artikulasi lokal, kapitalisme, dan demokrasi.* LKIS.

Hikam, M. A. S. (1996). *Demokrasi dan civil society*. LP3ES.

Hodson, M. C. S. (1974). *The venture of Islam: Conscience and history in world civilization.* The University of Chicago Press

Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). *Modernization, cultural change and democracy: The human development sequence*. Cambridge University Press.

Kukathas, C. (1992). Are there any cultural rights? *Political Theory*, *20*(1), 105–139. https://doi.org/10.1177/0090591792020001006

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kymlicka, W., & Norman, W. (Ed.). (2000). *Citizenship in diverse societies*. Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1996). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford University Press.

Madjid, N. (1999). *Cita-cita politik Islam era reformasi.* Paramadina.

Mahendra, Y. I. (1999). Modernisme dan fundamentalisme dalam politik Islam: Perbandingan partai Masyumi Indonesia dan partai Jama'at-i-Islami Pakistan. Paramadina.

Menchik, J. (2016). *Islam and democracy in Indonesia: Tolerance without liberalism*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781316344446

Mujani, S. (2007). *Muslim demokrat: Islam, budaya demokrasi, dan partisipasi politik di Indonesia pasca-orde baru*. Gramedia Pustaka Utama.

Mujani, S. (2002). *Islam dan good government*. PPIM.

Putnam, R. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in Modern Italy.* Princeton University Press.

Rothstein, B. (1998). "Trust, Social Dillemas and the Strategic Construction of Collective Memories". Russel Sage Foundation, *Working Paper*, 142.

Uphoff, N. (2000, 13 September). *Understanding social capital: Learning from the analysis and experience of participation* [Presentasi makalah]. Staff Seminar, Mansholt Institute, Wageningen.

Weber, M. (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. oleh Talcott Parsons. George Allen and Unwin.

Weinbaum, M. G. (1996). Civic culture and democracy in Pakistan. *Asian Survey, 36*(7). 639–654. https://doi.org/10.2307/2645714

Young, C. M. (1990). *Justice and politics of difference.* Princeton University Press.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB V

Budaya Sunda sebagai Modal Sosial Masyarakat Sipil Kota Bandung Menjunjung Kehidupan Demokratis

M. Luthfi Khair Apriliandika

A. Sejarah Kota Bandung

Bandung merupakan ibukota Provinsi Jawa Barat. Sensus pada tahun 2020 menunjukkan terdapat 2.500.967 warga kota Bandung, dan 90% lebih masyarakatnya beragama Islam (Portal Data Kota Bandung, 2020). Sebagai salah satu kota besar, Bandung memiliki heterogenitas pada masyarakatnya yang saat ini tidak lagi didominasi oleh suku Sunda. Beberapa fasilitas umum seperti masjid sudah menggunakan bahasa nasional saat khotbah salat Jumat, tidak lagi menggunakan bahasa Sunda. Oleh karena itu, masyarakat sipil agama Islam di Bandung pun beragam latar belakang akidahnya.

Kota Bandung memiliki sejarah yang panjang dalam pembentukan karakteristik masyarakatnya. Dalam Kamoes Soenda (Satjadibrata,

M. L. K. Apriliandika
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: ananda.aprilian@gmail.com

© 2024 Editor & Penulis

Apriliandika, M. L. K. (2024). Budaya Sunda sebagai modal sosial masyarakat sipil kota Bandung menjunjung kehidupan demokratis. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (175–212). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c932
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1948) dikatakan bahwa pengertian kata *Bandoeng* artinya banding; *ngabandoeng* artinya *ngarèndèng* (berdampingan); *bandoengan* artinya *parahoe doea dirèndèngkeun makè sasag* (dua perahu yang berdampingan disatukan dengan mempergunakan *sasag* (bambu yang dianyam); *ngabandoengan* artinya *ngadèngèkeun nu keur matja atawa nu keur ngomong* (menyimak orang yang sedang membaca atau yang sedang berbicara). Asal-usul arti nama "bandung" yang diidentikkan dengan kata "banding" dinyatakan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Badudu & Zain, 1994) dan *Kamus Sunda-Indonesia* (Sumantri et al.,1985), bahwa kata *bandung* berarti 'berpasangan' yang berarti pula 'berdampingan'. Pendapat lain mengatakan bahwa kata *bandung* mengandung arti 'besar atau luas' (Rusnandar, 2010).

Kata 'bandung' dapat diartikan pula sebagai puji-pujian; *minangka tungtung kapujian, cara dina elmu répok Lumbung Bandung sabab sok kongas eusina loba* (ini merupakan pujian, seperti dalam *elmu répok* Lumbung Bandung sebab termashur banyak isinya) dan *Sumur Bandung caina tara saat-saat* (Sumur Bandung airnya tidak pernah surut). Kalimat lain menyatakan *Dayeuh Bandung, ceuk kolot Bandung, gawena keur ngabandungan ka peuntas nagara Batulayang (Banjaran) nu matak aya basa "peupeuntasan dayeuh Bandung"* (Prasetyo, 2019). Menurut orang tua dahulu, Kota Bandung berfungsi untuk menyimak atau memperhatikan ke arah seberang, Negara Batulayang (Banjaran) karena itu terdapat kata "*seberang dayeuh bandung*". Bandung *sarua jeung bendung, rasiahna ngabendung nu kudu kandel bendungan bisi kabuka wiwirangna* 'Bandung sama dengan *bendung*, rahasianya membendung suatu bendungan agar tidak terbuka kejelekannya' (Prasetyo, 2019).

Toponimi[1] Kota Bandung juga berasal dari cerita rakyat tentang genangan air yang luas dan tenang yang dalam bahasa Sunda disebut *"bandeng/ngabandeng"*. Asal kata 'bandung' ini bisa jadi dikaitkan dengan danau purba yang dahulu berada di area Bandung ketika Sungai Citarum di Padalarang ditutup oleh Gunung Sunda pada era zaman holosen. Selain itu, kata 'bandung' juga ditengarai berasal dari

[1] Ilmu linguistik yang digunakan untuk mempelajari asal-usul suatu nama wilayah.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kata *bendung* atau *bendungan* yang membentuk telaga (Prasetyo, 2019). Gunung Tangkuban Parahu yang menurut cerita rakyat adalah "perahu" yang tertelungkup dan ditendang oleh Sangkuriang mengeluarkan erupsi lava yang tersebar di daerah Ciumbuleuit dan sempat menyumbat Sungai Citarum yang mengalir di Lembah Cimeta, Padalarang sehingga terbentuklah Danau Bandung atau yang juga disebut sebagai "Situ Hiang". Berdasarkan penelitian arkeologi, danau ini mulai surut secara beangsur-angsur dan mulai mengering 16.000 tahun lalu. Dalam pandangan lainnya, penyebutan 'Danau Bandung' pun terjadi setelah di daerah bekas danau itu berdiri pemerintah Kabupaten Bandung (Prasetyo, 2019).

Pada abad ke-17, wilayah Bandung sering juga disebut dengan nama Tatar Ukur, dengan penguasanya bernama Dipati Ukur (Kunto, 1984 dalam Prasetyo, 2019). Namun, dalam penelusuran lainnya, nama Bandung diperkirakan sudah muncul lama sebelum nama Tatar Ukur (Prasetyo, 2019). Robert Voskuil dalam buku *Bandoeng, Beeld van een stad,* memperlihatkan peta kuno dengan nama Bandung ditulis dengan huruf kecil. Catatan lain yang mendukungnya, antara tahun 1579–1580 Kerajaan Pajajaran runtuh akibat serangan pasukan Banten dalam usaha menyebarkan Islam di Jawa Barat. Setelah keruntuhan Pajajaran, Tatar Ukur menjadi wilayah kekuasaan Kerajaan Sumedang Larang yang diperintah oleh Prabu Geusan Ulun (Prasetyo, 2019).

Pendapat lain tentang asal-usul nama Bandung bisa kita telusuri juga melalui catatan yang lebih akademik berupa arsip masa lalu. Menurut Godee Molsbergen, pemimpin arsip negara (*landsarchivaris*) di Batavia, menyatakan bahwa Juliaen de Silva, seorang *Mardijker*[2], dimungkinkan sebagai orang barat pertama yang berkeliling ke wilayah Bandung yang saat itu dikenal oleh pemerintah Belanda dengan sebutan "*Negorij Bandong*" atau "*West Oedjoeng Broeng*" (Prasetyo, 2019). Hal itu diperlihatkan oleh munculnya nama Juliaen de Silva yang tertera dalam sebuah catatan menggunakan bahasa Belanda

[2] *Mardijker* adalah bahasa Belanda yang meminjam dari kata 'mardika' atau 'merdeka' untuk menyebut individu budak dari Asia dan Afrika yang telah dimerdekakan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lama pada tahun 1961 yang mengatakan "*sebuah negeri dinamakan Bandong yang terdiri atas 25 sampai 30 rumah*." Menurutnya, kata 'Bandung' mengambil dari *Nagorij* atau kampung *Bandong* tersebut. (Prasetyo, 2019).

Kata Bandung, berasal dari kata *Bandong*, sesuai dengan penemuan sebuah negeri kecil oleh Julian de Silva. Begitu pun menurut catatan Dr. Andries de Wilde, seorang pemilik kebun kopi yang sangat luas di Bandung dan meminang seorang gadis yang berasal dari Kampung Banong (di daerah Dago Atas). Kata *Banong* berasal dari kata *Bandong*. Nama-nama tempat di Bandung juga banyak diambil dari nama-nama pohon yang tumbuh di alam sekitarnya; contoh *Cibaduyut* yang berasal dari nama pohon *baduyut* (Frichosanthes villosa BL); *Binong* berasal dari nama pohon *binong* (Sterculia javanica); Dago, selain berasal dari nama sebuah pohon *Dago Kancil* (Palem – Calamusconirostris), juga berasal dari kata bahasa sunda *padago-dago* yang artinya saling menunggu antara para pedagang *gowengan*[3] di sebuah perempatan di desa Coblong sekarang; sedangkan nama Sungai Cikapundung, berasal dari nama sebuah pohon *kapundung* (Baccaurea dulcis) begitu pula dengan nama Sungai Citarum berasal dari kata *tarum* (Indigofera spec) atau *Tarum areuy* (Marsedenia tinctoria) (Rusnandar, 2010).

Selain Juliaen de Silva, Abraham van Riebeek juga datang ke Bandung. Ia adalah orang asing pertama yang mendaki Gunung Papandayan dan Gunung Tangkuban Parahu. Ia meninggal dalam perjalanan pulang dari puncak Tangkuban Parahu pada 13 November 1713. Dalam sejarah perkebunan kopi, van Riebeek dikenal sebagai orang pertama yang membawa benih kopi ke Bandung khususnya dan Pulau Jawa pada umumnya. Suburnya tanaman kopi di wilayah Bandung dan sekitarnya menimbulkan kebiasaan minum kopi bagi penduduknya. Banyak penduduk yang menjadi buruh pemetik kopi, khususnya kaum wanita. Terciptalah sebuah lagu rakyat yang sangat terkenal di kalangan masyarakat Bandung, yaitu

[3] Pedagang yang menjual kebutuhan sehari-hari dengan cara *disuhun* (dibawa di atas kepala).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

"Dengkleung déngdék, buah kopi raranggeuyan, ingkeun anu déwék ulah pati diheureuyan // Dengkleung déngdék, buah kopi bertangkai-tangkai, Biarkan! Dia itu milik saya jangan sering diganggu" (Rusnandar, 2010).

Lagu itu muncul karena para pemetik teh yang kebanyakan kaum wanita sering diganggu, baik oleh tuan Belanda ataupun para mandor kebun. Di samping itu, kebiasaan meminum kopi yang dilakukan oleh masyarakat kemudian menambah perbendaharaan kata dalam kosa kata Sunda, yaitu kata *ngopi* yang artinya "meminum air kopi" (Rusnandar, 2010).

Pada tahun 1741, tepatnya seabad setelah kedatangan Julian de Silva dan tiga puluh tahun setelah kedatangan van Riebeek, Belanda menempatkan seorang tentaranya yang bernama Arie Top yang berpangkat Kopral, dengan jabatan yang disandangnya sebagai *plaatselijk militair commandant* (komandan militer yang menetap di suatu daerah), pangkat ini sekarang mungkin setingkat Babinsa. Setahun kemudian setelah kedatangan Arie Top ini, yaitu tahun 1742 penduduk di wilayah Bandung bertambah tiga orang warga Eropa, yaitu kakak beradik Ronde dan Jan Geysbergen dan satu orang buangan dari Batavia yang berpangkat Kopral. Ketiga orang inilah kemudian membangun Bandung dengan jalan membuka hutan dan membuat perusahaan penggergajian. Kemudian, Bandung terkenal dengan sebutan *Paradise in Exile* (surga dalam pembuangan) (Rusnandar, 2010).

Bandung disebut sebagai 'Surga dalam Pembuangan' karena Bandung pada pertengahan abad ke-18 masih berupa hutan rimba, banyak tersisa genangan air sisa-sisa dari danau purba sehingga banyak *situ* (kolam besar) yang tersebar di sekitar Bandung dan selebihnya masih berupa rawa-rawa. Keadaan tersebut dimanfaatkan oleh Belanda sebagai tempat pembuangan bagi pegawai pemerintahan yang membuat kesalahan karena Bandung dianggap "neraka" dengan hutan rimba yang menyeramkan. Masyarakat Bandung memiliki istilah sendiri untuk menggambarkan keadaan rimba belantara Bandung itu dengan sebutan *top maung top badak* (siap dimakan harimau dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

badak). Transportasi untuk mencapai daerah pedalaman Priangan atau Bandung hanya melalui Sungai Citarum, dengan menaiki perahu atau rakit untuk bisa mencapai daerah ini (Rusnandar, 2010).

Namun, seiring berjalannya waktu, lambat laun Bandung mulai mengalami perubahan. Tahun 1786, jalan setapak yang sering dilalui kuda mulai dicoba untuk menghubungkan kota-kota Batavia–Bogor–Cianjur–Bandung. Pada waktu Daendels datang ke Nusantara dan menjabat sebagai Gubernur Jenderal Hindia Belanda (1808–1811), kemudian dibangun jaringan jalan di Pulau Jawa sepanjang 1.000 km, dari Anyer di ujung barat Pulau Jawa hingga Panarukan di ujung timur Pulau Jawa. Jalan Raya Pos Anyer–Panarukan ini, ketika memasuki daerah Bandung tidak melewati Ibu kota Kabupaten Bandung, Karapyak (Dayeuh Kolot sekarang), yang pada waktu itu terletak 11 km ke arah selatan dari jalurnya. Kenyataan itu membuat Gubernur Jenderal Daendels menerbitkan Surat Keputusan tertanggal 25 Mei 1810 yang memerintahkan kepada Bupati Bandung dan Bupati Parakan Muncang agar memindahkan ibu kotanya masing-masing ke tepi jalan raya (Rusnandar, 2010).

Berdasarkan catatan EC. Godee Moisbergen—Kepala Arsip Negara di Batavia (1935)—pada tanggal 24 April 1820, Residen Priangan yang berkedudukan di Cianjur telah mengadakan inspeksi ke Kota Bandung. Residen telah berembuk dengan *Regent,* Bupati, dan *Panghulu Bandung* untuk membangun sekolah di kota itu. Tiga tahun kemudian berdirilah empat sekolah *gubernement* (negeri), yaitu sebuah Sekolah Dasar Bumi Putera di Karangpamulang, *Frobelschool* (Taman Kanak-kanak), Sekolah Dasar Khusus bagi orang Eropa (lokasi sekarang di Patung Badak Putih halaman Balai Kota Bandung), dan *Ambachtschool* (Sekolah Pertukangan). Dengan munculnya sekolah tersebut maka Bandung mendapat julukan Kota Pendidikan (Rusnandar, 2010). Pada tahun 1866, dibangun sebuah sekolah *Kweekschool* (Sekolah Guru) yang oleh orang-orang pribumi disebut sebagai Sakola Raja karena banyak anak-anak pemimpin lokal (kepala suku, kepala nagari) dari luar Pulau Jawa yang bersekolah di sekolah ini (Rusnandar, 2010).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bandung sebagai kota pendidikan terekam dengan baik dalam sebuah buku bacaan untuk anak-anak sekolah dasar yang ditulis oleh AC Deenik dan Rd. Djajadiredja yang berjudul *Rusdi Djeung Misnem* (1922). Sejarah pun mencatat, dalam bidang pendidikan, Bandung merupakan daerah yang paling maju dibandingkan dengan daerah lainnya di Hindia Belanda. Hal tersebut berkat usaha dan kerja keras para *ondernemer*[4] perkebunan yang memajukan bidang pendidikan. Bandung sebagai ibu kota, baik ibu kota kabupaten dan ibu kota Priangan sejak masa Hindia Belanda telah tumbuh subur berbagai jenjang pendidikan, seperti OSVIA dan MOSVIA, yakni sekolah para calon pegawai pamong praja yang didirikan pada tahun 1879 dengan lokasi di daerah Tegallega. Sekolah ini kemudian dikenal dengan sebutan *Sakola Menak*. Di samping itu, ada pula sekolah lainnya seperti MULO *(Meer Uitgebreid Lager Onderwijs)* yang terletak di Jl. Jawa (sekarang menjadi SMPN 5 Bandung). Di kota ini pula, terdapat sekolah HBS *(Hogere Burgerschool*) setingkat SMA yang salah satu alumninya adalah Sri Sultan Hamengkubuwono IX. Ir. Soekarno, merupakan salah seorang alumni dari *Technische Hooger School,* yaitu perguruan tinggi teknik pertama di Indonesia yang diresmikan pada tahun 1920. Sekolah ini sekarang kita kenal sebagai Institut Teknologi Bandung (Rusnandar, 2010).

Untuk kepentingan sandang, Departemen Perekonomian Hindia Belanda pada tahun 1934 mendirikan sekolah *Textiel Inrichting Bandoeng* yang kini dikenal dengan Institut Teknologi Tekstil. Sebanyak 1.300 alat tenun tangan dan 50 mesin tenun mekanis didatangkan demi memenuhi kebutuhan tersebut. Pendidikan bagi kaum remaja putri, bahkan memiliki sekolah khusus dan hal itu tidak lepas dari sosok Dewi Sartika. Pada tahun 1925, Dewi Sartika mendirikan sebuah sekolah yang dinamakan *Sakola Istri* di Jalan Kautamaan Istri untuk mendidik kaum remaja putri Sunda. Sekolah ini mendidik kaum perempuan agar dapat mencapai cita-citanya sehingga ia tidak saja sebagai wanita yang mengurus rumah tangga, melainkan dapat menjadi wanita yang mandiri (Rusnandar, 2010).

[4] Ondernemer adalah pengusaha swasta.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dalam upaya pembangunan dan pengembangan Kota Bandung pada awal dekade tersebut, arsitek dan perencana kota Ir. Thomas Karsten (1930) telah merancang Kota Bandung yang dikenal dengan *Plan Karsten*. Luas kota Bandung yang semula hanya 2.853 Ha direncanakan dalam 25 tahun ke depan bakal bertambah menjadi 12.758 ha, dan diperuntukkan bagi 750.000 jiwa. Bupati Martanegara, saat beliau menjabat sebagai Kepala Pemerintahan Kabupaten Bandung, juga banyak memberi perhatian bagi pengembangan serta pembangunan Kota Bandung, khususnya pada periode tahun 1893–1906.

Kota Bandung telah berulang kali mengalami pengembangan wilayah perkotaan. Hal itu disebabkan oleh peningkatan jumlah penduduknya dari tahun ke tahun. Pada tahun 1906, luas wilayah kota hanya 900 ha, dengan luas tanah yang ditempati 240 ha. Pada tahun 1911, luasnya berkembang menjadi 2.150 ha, dengan luas tanah yang ditempati bangunan meningkat menjadi 300 ha. Begitu seterusnya hingga pada tahun 2005, Kota Bandung mempunyai penduduk sekitar 2.270.970 jiwa dan luas lahannya pun mengalami penambahan menjadi sebesar 16.729,65 ha (Rusnandar, 2010).

Fenomena pembangunan kawasan pusat Kota Bandung dengan berbagai kelengkapan fasilitasnya menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat Eropa maupun pribumi untuk menetap di sana. Hal itu mendorong terjadinya perluasan wilayah kota sebagai dampak dari bertambahnya jumlah penduduk beserta aktivitasnya (Rusnandar, 2010). Indahnya tata kota dan banyaknya bangunan-bangunan bergaya Eropa di jantung kota, membuat Bandung disebut sebagai *Parijs van Java,* atau 'Parisnya Jawa'. Bandung yang dahulu merupakan rawa-rawa dan hutan rimba, telah berubah menjadi salah satu kota wisata utama di Indonesia.

Situasi Kota Bandung yang sudah kosmopolitan di awal abad ke-20 menghasilkan komunitas masyarakat sipil baru, yaitu Saudagar Bandoeng. Kebijakan politik yang dijalankan oleh Pemerintah Hindia Belanda dan pejabat lokal (Bupati) pada awal abad ke-20, mengubah Bandung dari desa yang tenang di pedalaman Priangan menuju kota yang ramai segala bentuk kegiatan ekonomi, politik, agama, dan pen-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

didikan. Sebuah kenyataan yang tidak bisa dihindari karena Bandung pada akhirnya akan menjadi sebuah wilayah yang terbuka untuk semua golongan. Bandung, yang tadinya hanya wilayah kecil hasil usaha membuka lahan beberapa orang Eropa, berkembang menjadi sebuah kota metropolitan. Selain itu, karena Bandung tidak jauh dari ibu kota Hindia Belanda (Batavia), disadari atau tidak perkembangan Bandung sebagai kota berperan aktif dalam menghasilkan kelas menengah daerah perkotaan, terutama yang bergerak di bidang ekonomi, seperti Saudagar Bandoeng (Rohayati, 2018).

Saudagar Bandoeng adalah gelar bagi mereka yang bekerja sebagai pemilik grosir batik dan cukup kaya pada saat itu. Mereka tumbuh menjadi komunitas orang kaya baru di ruang kota dan bergantung pada sektor komersial yang berpusat pada daerah Pasar Baru[5]. Tempat tinggal mereka tidak jauh dari area pasar dan keberadaannya sekarang masih bisa dilacak karena beberapa nama penting dijadikan sebagai nama jalan kota. Pasar Baru menjadi daya tarik tersendiri, terutama bagi para pendatang untuk mengadu nasib di Bandung. Sebutan *Urang Pasar* ditujukan pada kelompok komunitas yang bermukim di sekitar pasar ini. *Urang Pasar* merujuk pada mereka yang secara kelas sosial bukan dari kalangan bangsawan tingkat manapun, berprofesi sebagai pedagang, atau dapat pula seorang migran yang sudah lama menetap di Bandung dan cenderung bergaul dengan memakai bahasa yang tidak mengenal *undak-unduk basa* atau cenderung berbahasa Melayu (Rohayati, 2018).

Para pionir Saudagar Bandoeng sudah hadir di sekitar tahun 1850-an. Mereka adalah Haji Kadar, Haji Doerasi, Haji Ende Rapi'ah, dan Haji Saleh Katam. Mereka ini yang pada akhirnya melahirkan sejumlah saudagar generasi kedua yang cukup sukses pada pada tahun 1920-an. Sejumlah saudagar generasi kedua itu antara lain Haji Pachroeradji, M. Masdoeki, Haji Syarif, Haji Idris, Haji Omar Kadar, Haji Ayoeb, Haji Pagieh, Haji Achsan, serta Haji M. Boekri. Selain saudagar sukses dari keturunan orang Jawa, terdapat pula sejumlah

[5] Pasar Baru atau Passer Baroe adalah kawasan pecinan pertama di wilayah Bandung.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

saudagar dari keturunan Palembang, yakni K. M. Thamim, K. H. Anang Thayib dan K. Abdul Syukur (Rohayati, 2018).

Asal-usul Saudagar Bandoeng ini menurut Kunto berasal dari Jawa Tengah yang datang ke Bandung pada pertengahan abad ke-19. Dalam beberapa sumber dikatakan bahwa mereka adalah pelarian senapati pasukan Pangeran Diponegoro yang babad alas[6] di Bandung. Tujuan mereka bermigrasi ke Bandung ini untuk menghindari hukuman dari penguasa Mataram terkait peristiwa pemberontakan Pangeran Diponegoro. Mereka mencopot gelar ningratnya dan menyamarkan identitasnya dengan menjadi pedagang batik. Tempat yang mereka pilih adalah Pasar Baru yang diremajakan menjadi pasar utuh pada 1906. Saat itu, hak perdagangan batik masih dikuasai oleh orang pribumi sehingga relatif mudah bagi para usahawan ini untuk menekuni bidang usaha tersebut. Mereka yang berdagang batik di Bandung biasa dikenal dengan sebutan *mandoran* (Rohayati, 2018).

Para *mandoran* ini mencari batik yang akan mereka perdagangkan dari pusat-pusat industri batik yang berada di Solo, Yogyakarta, Pekalongan, Gresik, Banyumas, Lasem dan lainnya. Sejak ditemukannya *canting*, industri batik telah berkembang di Jawa Tengah dan sekitarnya dan hal ini memungkinkan bagi para pengusaha batik terutama dari Bandung untuk mencari komoditas batik langsung ke jantung industri tersebut. Kegiatan berbelanja bahan batik ke Jawa Tengah itu kemudian dipermudah dengan adanya moda transportasi kereta api. Pembukaan rangkaian jalur kereta api Bandung–*Vorstenlanden* (1894) nampaknya membawa pengaruh signifikan bagi perdagangan batik di Bandung dan membuka pasar-pasar baru bagi industri batik di Solo (Rohayati, 2018).

Bandung dengan cepat dikenal sebagai pusat perdagangan batik di Provinsi *West Java,* seperti halnya pusat grosir tekstil di Tanah Abang, Batavia. Hal itu dimungkinkan karena Bandung ditetapkan sebagai ibukota Karesidenan Priangan pada tahun 1862 dan sejak diberlakukannya Undang-Undang Agraria (1870) oleh Pemerintah

[6] Babad alas berarti membabat atau membersihkan hutan untuk memulai sesuatu dari awal, seperti usaha atau terbentuknya desa.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kolonial. Hal ini memungkinkan Bandung terus didatangi oleh pemukim dari sekitar Priangan ataupun daerah luar Priangan untuk bekerja di sektor perkebunan yang dibuka di wilayah Bandung dan sekitarnya. Faktor lain yang tidak dapat diacuhkan, yakni adanya jaringan rel kereta api yang menghubungkan Bandung dengan kota-kota lainnya di Pulau Jawa. Pembukaan rangkaian jalan rel kereta api yang menghubungkan Bandung dan Cianjur (1884) disusul jurusan Batavia–Surabaya via Bogor–Bandung–Solo–Yogyakarta (1894) makin memicu kegiatan perekonomian di Bandung yang juga menyebabkan terjadinya mobilitas penduduk ke tempat tersebut (Rohayati, 2018).

Kehadiran Saudagar Bandoeng memberi satu ilustrasi mengenai keberadaan pengusaha muslim di ruang kota pada awal abad ke-20. Peran mereka dalam bidang ekonomi menunjukkan bahwa wiraswasta muslim pribumi memainkan peranan penting dalam sektor perdagangan grosir. Jika di wilayah pesisir para saudagar muslim pribumi terdesak oleh pengusaha Tiongkok maupun Eropa, di wilayah pedalaman seperti Bandung mereka masih memegang vitalitas perdagangan, setidaknya hingga paruh kedua abad 20. Pilihan menjadi saudagar lebih banyak dilakukan oleh kalangan santri—dalam hal ini para haji—yang menempati posisi sebagai kelas menengah secara sosial. Berprofesi sebagai pedagang telah mengantarkan mereka tumbuh sebagai kelompok orang kaya baru yang memiliki sejumlah kekayaan dan hidup terpandang di dalam masyarakat Sunda. Dengan demikian, Kota Bandung dengan dinamikanya telah menumbuhkan kelas-kelas baru di dalam masyarakat. Sektor perdagangan terutama yang berpusat di Pasar Baru telah menjadi pemicu pertumbuhan kelas baru ini (Rohayati, 2018).

B. Dinamika Masyarakat Sipil Islam Kota Bandung

Keberadaan masyarakat sipil Islam di Bandung tentu saja berkaitan erat dengan masuknya agama Islam di Bandung pada masa lalu. Islam memasuki Tatar Sunda dengan penuh kedamaian, memberikan nilai-nilai spiritual bagi masyarakat Sunda yang telah memiliki sifat hanif dengan penyembahan hanya pada satu tuhan saja (monoteisme).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kehadirannya diterima dengan penuh sukacita, tidak ada pedang dan darah yang dikorbankan, tidak ada nyawa dan korban jiwa yang melayang, hingga akhirnya muncullah istilah di masyarakat bahwa Islam itu Sunda dan Sunda itu Islam (Sujati, 2019).

Lubis et al. (2011) menemukan bahwa pangkal masuknya Islam ke wilayah Priangan berasal dari Cirebon, sedangkan masuknya Islam ke wilayah Banten Selatan, Bogor, dan Sukabumi berasal dari Banten. Dengan demikian, wilayah Jawa Barat (Tatar Sunda) dibagi atas dua bagian penyebaran Islam, yaitu bagian barat dengan pusatnya ialah Banten Selatan, Jakarta, Bogor, dan Sukabumi. Kemudian, bagian timur dengan pusatnya Cirebon. Daerah penyebarannya adalah Kuningan, Majalengka, Indramayu, Subang, Cianjur, Bandung, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, dan Ciamis (Sujati, 2019). Artinya, wilayah Bandung mendapatkan penyebaran Islam melalui dakwah Sunan Gunung Djati, salah seorang wali sanga keturunan Pajajaran.

Sunan Gunung Djati, memiliki nama asli Syarif Hidayatullah, merupakan putra dari seorang pembesar Mesir yang menikahi Syarifah Mudaim. Syarifah Mudaim adalah nama islam bagi Rara Santang, putri Prabu Siliwangi—Raja Pajajaran—yang memeluk Islam bersama kakak dan adiknya, Walang Sungsang dan Kian Santang. Walang Sungsang di kemudian hari akan menjadi Pangeran Cakrabuana, perintis Kesultanan Kanoman Cirebon, dan Kian Santang akan menjadi penyebar agama islam di wilayah Garut dengan nama Sunan Rohmat Suci. Ketiga anak Siliwangi tersebut mengenal Islam dari ibundanya, Subanglarang, yang sudah lebih dulu memeluk Islam karena ia adalah putri dari Ki Gedeng Tapa. Namun, Prabu Siliwangi sendiri masih memeluk agama leluhurnya, hingga akhir hayatnya belum menjadi seorang muslim.

Pluralisme yang ada di keluarga Pajajaran ini kemudian memberikan pengaruh pada dakwah Sunan Gunung Djati yang tidak bersifat memaksakan Islam. Sunan Gunung Djati memfokuskan dakwahnya pada sektor penyejahteraan masyarakat Priangan saat itu. Keadaan masyarakat Priangan yang saat itu masih belum sejahtera menjadi isu yang ia bawa ke lingkungan elite Cirebon. Peduli fakir

Buku ini tidak diperjualbelikan.

miskin dan banyak bersedekah adalah dakwah utama yang digaungkan Sunan Gunung Djati. Selain dari isi dakwahnya yang tidak memaksa, pluralisme juga bisa ditemukan pada kehidupan pribadi Sunan Gunung Djati. Sampai sekarang, makam Sunan Gunung Djati diziarahi oleh masyarakat etnis Tionghoa. Bahkan, banyak ornamen oriental menghiasi kompleks makam Sunan Gunung Djati. Hal itu karena Sunan Gunung Djati memiliki seorang istri yang merupakan putri salah satu bangsawan Tiongkok. Menurut kisah setempat, putri bangsawan tersebut tidak diharuskan memeluk agama Islam ketika dinikahi oleh Sunan Gunung Djati. Hal ini adalah cerminan toleransi yang dicontohkan oleh seorang sosok monumental yang menjadi landasan masyarakat Priangan bisa menerima demokrasi. Jauh sebelum demokrasi ala barat masuk ke Priangan, sudah ada demokrasi ala tatar sunda yang berlandaskan '*silih asah, silih asuh, silih asih*[7]' (Khair & Fathy, 2021).

Pada wilayah Priangan, sejak masa prakolonial telah terbentuk komunitas masyarakat sipil yang heterogen yang bisa menjadi modal sosial bagi masyarakat Priangan (Jawa Barat sekarang) menerapkan prinsip demokrasi. Dalam mempelajari dan menerima agama Islam, masyarakat juga sangat bergantung pada sosok ulama yang menyebarkan dakwahnya. Para wali sanga menyebarkan agama Islam melalui kebudayaan dan nilai-nilai lokal setempat sehingga tidak mengganggu ekosistem budaya yang sudah ada. Masyarakat tentu akan menolak jika agama Islam datang dengan paksaan, tidak bersahabat, dan bersifat merusak. Para wali sanga di setiap wilayah dakwahnya memiliki pondok ilmu untuk mengajarkan agama Islam ke masyarakat. Pondok ilmu ini kemudian berkembang menjadi pesantren sebagai tempat pendidikan agama Islam. Karakteristik agama Islam yang diajarkan di pesantren menjadi kunci menyebarnya agama Islam secara cepat karena pesantren mengajarkan agama Islam yang berbudaya lokal. Budaya lokal yang positif dan bermanfaat memudahkan dakwah agama Islam ke masyarakat.

[7] Memiliki arti 'saling menguatkan, saling menjaga, saling menyayangi'.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sejak awal datangnya Islam di Tatar Sunda dengan jalan perdamaian, terjadilah akulturasi budaya Sunda dengan agama Islam. Sebuah akulturasi yang menghasilkan satu jenis budaya baru tanpa menghilangkan karakteristik kedua budaya tersebut. Dalam ruang lingkup akulturasi, muncul satu model hukum dari akulturasi hukum Islam dan adat Sunda. Beberapa jenis hukum Islam yang hingga saat ini ada dan terus berkembang pada masyarakat di Tatar Sunda menjadi kebiasaan (habit) dan tradisi (Sujati, 2019). Pada dasarnya, Islam itu agama yang tidak antibudaya dan tidak antitradisi. Ketika sebuah tradisi dan budaya tidak bertentangan dengan agama, Islam akan mengakui dan melestarikannya, bahkan dengan sendirinya menjadi bagian yang integral dari syariat Islam (Purnama, 2018). Paradigma demikian menimbulkan fakta bahwa datangnya Islam bukan untuk memberangus budaya setempat. Meminjam istilah K.H. Abdurrahman Wahid, "*pribumisasi* Islam" merupakan upaya "rekonsiliasi" Islam dengan kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal itu tidak hilang. *Pribumisasi* juga bukan upaya menyubordinasikan Islam dengan budaya lokal karena Islam harus tetap pada sifat Islamnya (Purnama, 2018).

Dalam konteks religiositas masyarakat Islam Sunda, tradisi lama yang mengandung kearifan lokal (*local genius*) justru semakin kuat setelah berasimilasi dengan ajaran Islam. Diterimanya Islam dengan baik di Tatar Sunda disebabkan karena di antara keduanya mempunyai persamaan paradigma. Islam memandang dan memahami dunia sebagai ungkapan asas-asas mutlak dan terekam dalam wahyu Allah. Sementara itu, kebudayaan Sunda lama meletakkan nilai-nilai mutlak yang kemudian diwujudkan dalam adat beserta berbagai upacaranya. Ungkapan "Sunda Islam" dan "Islam *nyunda*" dibuktikan oleh sebuah kenyataan bahwa sebagian besar orang Sunda memeluk agama Islam dan menjadikan Islam sebagai salah satu ciri jati diri (Purnama, 2018). Hampir keseluruhan ekspresi budaya Sunda banyak mengandung nilai-nilai Islam yang mendalam. Banyak idiom yang menjadi pedoman hidup orang Sunda, baik sebagai individu dan keluarga, maupun sebagai anggota masyarakat, bersumber dari Al-Qur'an dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sunah Rasulullah SAW yang diadaptasi dengan selera Sunda. Seperti istilah "*pardu kasambut, sunat kalampah*[8]", sebuah ungkapan tidak asing di lidah dan telinga orang Sunda (Purnama, 2018).

Selain dari pelaksanaan ibadah wajib yang tertuang dalam rukun iman, masyarakat Priangan juga memiliki beberapa tradisi yang terikat dengan nilai-nilai keislaman. Religiositas tersebut bisa dilihat dari masyarakat Priangan dalam memaknai tahapan-tahapan kehidupan seorang manusia. Pada saat janin masih di dalam kandungan, kedua orang tuanya akan melakukan ritual peringatan empat bulanan. Masyarakat Islam Sunda percaya bahwa pada usia empat bulan, Allah SWT akan meniupkan roh kepada calon jabang bayi. Oleh karena itu, perlu dilaksanakan *salametan*, dengan mengundang tetangga dan kerabat untuk melakukan pengajian. Dalam prosesi pengajian ini, dibacakan doa-doa *nurbuat* agar bayi dan ibunya sehat dan diberi keselamatan (Purnama, 2018). Ritual berlanjut ketika kandungan berumur tujuh bulan, yang biasa disebut *tingkeban* atau *nujuh bulan*. *Tingkeban* berasal dari kata "tingkeb" yang berarti tutup, maksudnya bahwa kesempatan untuk melakukan hubungan suami istri untuk sementara waktu ditutup. Adapun bentuk upacaranya adalah berupa pengajian Al-Qur'an dengan membacakan surat Yusuf, surat Maryam, surat Luqman dan surat Muhammad, dengan maksud mengambil berkah agar kelak si anak dapat meneladani tokoh-tokoh tersebut (Purnama, 2018).

Kemudian setelah bayi lahir, saat bayi berusia tujuh sampai dua puluh satu hari dilaksanakan selamatan *ekah* atau *aqiqah*. *Aqiqah* atau akikah berasal dari kata 'aqiqatun' yang artinya 'anak kandung'. Akikah merupakan tradisi penyembelihan hewan sebagai tebusan atas tergadainya kesejatian hubungan batin antara orang tua dan anak. Dengan tebusan tersebut, dipercaya kelak anak itu menjadi anak saleh yang dapat menolong kedua orang tuanya, baik di dunia maupun di akhirat. Ketentuannya, hewan yang disembelih adalah dua ekor kambing untuk anak laki-laki dan satu ekor kambing untuk anak

[8] Arti dari istilah tersebut adalah praktik keagamaan yang sifatnya wajib (fardu) dapat terlaksana dan amaliah yang sunah pun dapat terpenuhi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perempuan. Selanjutnya, kambing yang disembelih akan dimasak, lalu dibagikan kepada saudara dan tetangga (Purnama, 2018).

Pada saat bayi berusia empat puluh hari, dilaksanakanlah apa yang disebut *marhabanan*. *Marhabanan* adalah pembacaan syair-syair pujian kepada Nabi Muhammad yang terkandung dalam kitab Barzanji. Ritual ini dimaksudkan untuk membersihkan atau mensucikan bayi dari segala macam najis, dengan cara menggunting rambut bayi secara simbolis. Secara bergiliran hadirin memotong rambut dan mendoakan bayi, sambil bersama-sama melantunkan *marhabanan*. Adapun potongan rambut tersebut akan ditimbang dan orang tuanya harus menyediakan emas seberat takaran rambut yang didapat. Kalaupun bukan berupa emas maka kedua orang tua si bayi harus menyediakan uang seharga mas tersebut, lalu dibagikan kepada fakir miskin (Purnama, 2018).

Ketika tiba masa kanak-kanak, salah satu kewajiban bagi setiap muslim adalah dikhitan dengan tujuan membersihkan alat vital dari najis. Pada masyarakat Islam Sunda, khitanan ini sering disebut selamatan *sepitan* atau sunatan. Untuk anak perempuan, sepitan dilakukan pada waktu ia masih bayi, biasanya ditangani oleh dukun beranak alias paraji. Sementara itu, anak laki-laki akan menjalani prosesi *sepitan* ketika ia menginjak usia empat sampai enam tahun, biasanya ditangani oleh seorang ahli khitan alias bengkong. Sebagian orang Islam percaya bahwa khitanan adalah kewajiban syariat yang pertama kali diturunkan kepada nabi Ibrahim, lalu kemudian disempurnakan oleh syariat nabi Muhammad melalui ajaran Islam (Purnama, 2018).

Beranjak ke masa dewasa, tiba saatnya seseorang melewati prosesi pernikahan. Bagi yang akan menikah, memenuhi ketentuan syariat dan adat adalah suatu keharusan. Secara hukum *fiqih*, dalam Islam terdapat syarat sah nikah yang harus dipenuhi, yaitu dengan adanya wali, saksi, ijab kabul, dan maskawin. Akad nikah sering dipimpin oleh seseorang yang ahli agama atau yang mempunyai kewenangan dalam menangani hukum munakahat, yang biasa disebut penghulu atau naib. Maskawin yang diserahkan pihak mempelai lelaki kepada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mempelai wanita juga akan sangat nampak Islami dengan kebiasaan memberikan emas dan seperangkat alat salat dan Al-Qur'an. Selanjutnya, perkawinan yang dilaksanakan secara syariat Islam tersebut akan diiringi oleh rangkaian upacara adat. Meskipun bukan merupakan rukun dan syarat sah pernikahan, upacara adat semacam *ngeuyeuk seureuh*, *sungkeman, saweran, nincak enog, buka pintu,* dan *huap lingkung* lazim dilakukan sebelum atau sesudah akad nikah (Purnama, 2018).

Ritual dalam tahapan kehidupan masyarakat Islam Sunda selanjutnya adalah berkaitan dengan kematian. Ketika seseorang meninggal dunia, keluarganya akan melaksanakan tradisi tahlilan. Tahlilan adalah tradisi doa bersama di rumah duka untuk membaca kalimat-kalimat tayibah atau membaca Al-Qur'an dengan maksud mendoakan orang yang sudah meninggal. Tahlilan dilaksanakan selama tujuh hari, di mana waktu yang dipergunakan adalah bakda asar atau bakda magrib pada setiap harinya. Kemudian, sanak famili akan memperingati kematian si wafat pada empat puluh dan seratus hari paskakematian dalam tradisi yang disebut *matang puluh* dan *natus*. Ada juga tradisi *haolan*. *Haolan* adalah peringatan kematian seseorang pada setiap tahun yang waktu pelaksanaannya bertepatan dengan tanggal dan bulan wafat orang yang diperingati. Acara *haol* seringkali diisi dengan pembacaan tahlil dan doa bersama, serta adanya pembagian sedekah dari yang punya hajat. Apabila yang diperingati tersebut adalah seorang tokoh agama, biasanya *haolan* sering diselenggarakan dalam skala yang lebih besar, seperti seminar, tablig akbar atau musabaqah (perlombaan) keagamaan (Purnama, 2018).

Tradisi-tradisi yang telah disebutkan tersebut lazim dilakukan oleh masyarakat sipil Islam yang tergolong warga nahdiyin. Disebut nahdiyin karena pada dasarnya warga nahdiyin adalah masyarakat yang memiliki karakter akidah *Ahli Sunnah wal Jamaah* ala Nahdhatul Ulama (NU). Ormas NU suka menyebut warga nahdiyin sebagai NU kultural, sedangkan para pengurus ormas NU adalah NU struktural. NU kultural tidak harus menjadi anggota ormas NU, sedangkan NU struktural sudah pasti memiliki karakter NU kultural. Keberadaan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

warga nahdiyin di Tatar Priangan dapat dikatakan telah ikut menyumbang karakter masyarakat sipil Islam yang damai dan gotong royong. Hal itu didukung dengan adanya istilah '*sabilulungan*' dalam pribadi masyarakat Sunda yang memiliki arti saling bahu-membahu dalam bekerja dan berkehidupan sehari-hari (Khair & Fathy, 2021).

Tradisi yang juga memiliki peran dalam pembentukan masyarakat sipil Islam di Priangan, khususnya di Bandung, adalah tradisi tarekat sufisme. Tarekat sufisme adalah jalan yang digunakan oleh seseorang dalam mengingat dan memuji Sang Pencipta. Salah satu tarekat (atau *torikoh*) sufisme yang besar di Kota Bandung adalah tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah. Tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah merupakan hasil rumusan atau formulasi Syaikh Ahmad Khatib Sambasi dari dua sistem tarekat yang berbeda (Qodiriyah dan Naqsyabandiyah) dan menjadi satu metode tersendiri yang praktis untuk menempuh jalan spiritual. Kegiatan ini pertama kali dilakukan sekitar pertengahan abad ke-19 di Makkah. Bila dilihat dari perkembangannya, tarekat ini bisa juga disebut "tarekat Sambasiyah," yang berinduk pada Qodiriyah (Pujiastuti, 2016).

Khatib Sambas dilahirkan di Sambas, Kalimantan Barat. Beliau memutuskan untuk pergi menetap di Makkah pada permulaan abad ke-19, sampai beliau wafat pada tahun 1875. Di antara guru beliau adalah Syaikh Daud ibn Abdullah al-Fatani, seorang Syeikh terkenal yang berdomisili di Makkah, Syaikh Muhammad Arshad al-Banjari, dan Syeikh Abd al-Samad al-Palimbani. Menurut Naqib al-Attas, Khatib Sambas adalah Syaikh Qodiriyah dan Naqsyabandiyah. Hurgronje menyebutkan bahwa beliau adalah salah satu guru dari Syeikh Nawawi al-Bantani, yang mahir dalam berbagai disiplin ilmu Islam (Pujiastuti, 2016).

Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani, pencetus tarekat Qodiriyah, sangat popular di mata anggota (ikhwan) tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah bila dibanding dengan Syaikh Bahauddin dan Syaikh Gujdawaini (seorang pencetus/pengembang tarekat Naqsyabandiyah). Anggota tarekat Qodiriyah-Naqsyabandiyah lebih tertarik untuk membacakan manakib Syaikh Abdul Qadir Al-jailani ketimbang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kedua tokoh terakhir pada acara-acara tertentu. Hal itu mungkin bisa dijadikan indikator kepopulerannya. Terlebih lagi, terutama bagi masyarakat Islam tradisional, Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani, selain telah banyak menunjukkan kelebihannya dalam dunia spiritual sebagai orang yang telah berhasil dalam dunia tarekat sufisme, juga dipandang memiliki berbagai ilmu yang sangat dibanggakan oleh pengikut tarekat (Pujiastuti, 2016).

Pembawa tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah di Kota Bandung adalah K.H. Muhammad Kurdi, atau yang lebih dikenal sebagai 'Mama Cibabat Cimahi Bandung'. Beliau mengajarkan tarekat ini sejak tahun 1920-an. Mama Cibabat, seperti kebanyakan ulama Melayu-Indonesia lainnya, masuk ke dalam lingkaran Komunitas Jawi di *Haramayn*. Ia menerima baiat dalam tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah di Jabal Abi Qubais. Kemungkinan terbesar Mama Cibabat berguru dan menimba ilmu di *Haramayn* karena bersamaan dengan keberangkatannya untuk ibadah haji. Hal itu nampak dan dipertegas dari aktivitasnya dalam melakukan penerjemahan kitab-kitab klasik dari bahasa Arab ke bahasa Indonesia. Menulis menjadi keseharian Mama Cibabat yang tidak bisa ditinggalkan. Aktivitas penulisan terus ia lakukan hingga hal-hal kecil yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari (Anjar et al., 2018).

Kitab yang diterjemahkan Mama Cibabat mengenai akidah ada dua, yaitu kitab *Jauhar at-Tauhid* dan kitab *Yawakit*. Kitab *Jauhar at-Tauhid* dikarang oleh As Syekh Ibrohim al-Laqoni yang dialihbahasakan ke bahasa Sunda oleh K.H. Mama Cibabat. Kitab ini selesai ditulis pada 7 Rajab 1323 H atau sekitar 6 September 1905 M. Penyajian terjemahan kitab Jauharah at-Tauhid disesuaikan dengan pola kitab aslinya. Meskipun demikian, kreativitas penulis muncul dari gaya bahasa dan seni yang dihadirkan dari diksi-diksi yang disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat pada masanya (Anjar et al., 2018).

Karya Mama Cibabat tentang *sirah nabawiyah* terdiri dari dua kitab, yaitu kitab *Nadom Barzanji* serta kitab *Burdah Al Madih*. *Nadhom Barzanji* yang diterjemahkan oleh Mama Cibabat ini hampir sepenuhnya dialihbahasakan ke dalam bahasa Sunda, kecuali

Buku ini tidak diperjualbelikan.

shalawatnya. Kitab kedua yang Mama Cibabat terjemahkan adalah *Burdah Al Madih*. Burdah merupakan teks sastra yang berisi pujian kepada Nabi Muhammad SAW. Kitab ini tidak saja mencatat tentang sejarah meskipun mengadopsi momen-momen sejarah kenabian (*as-sirah an-nabawiyah*) sebagai materi dan sumber inspirasinya. Mama Cibabat menulis terjemahan *Burdah* secara langsung dibawah tulisan arabnya menggunakan arab pegon berbahasa Sunda. Terjemahan yang dilakukan oleh Mama Cibabat adalah terjemahan bebas yang memberikan keleluasaan untuk mengekspresikan melalui gaya bahasa yang dimiliki. Hal itu bertujuan memberi penjelasan yang dapat dipahami oleh pembaca tanpa mengurangi nilai estetika dari syair *Burdah* itu sendiri (Anjar et al., 2018).

Dapat digarisbawahi bahwa karakteristik masyarakat sipil Islam yang ada sejak masa awal islamisasi di wilayah Priangan, Bandung khususnya, adalah karakter masyarakat islam yang berbudaya dan memegang tradisi setempat. Apa yang dilakukan Sunan Gunung Djati pada masa prakolonial dan K.H. Muhammad Kurdi pada masa kolonial adalah sedikit contoh dari gambaran ulama Jawa Barat yang memegang prinsip tradisi budaya dalam dakwahnya. Selama tradisi budaya tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar keislaman maka tradisi budaya tersebut tetap terjaga di masyarakat agar tetap kondusif. Namun, situasi yang kondusif bukan berarti tidak memiliki potensi konflik di dalamnya. Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, Bandung sebagai kota yang majemuk bukan baru terbentuk saat ini, tetapi telah melalui proses sejarah yang panjang.

Dalam tulisannya, Radjab (2006) menguraikan terbentuknya keberagaman di Kota Bandung sejak lebih dari seabad lampau. Keberagaman itu dibentuk oleh berbagai suku bangsa yang bermukim di Kota Bandung, seperti yang berasal dari Jawa, Batak, Minangkabau, Minahasa, Ambon, Tiongkok, Belanda, dan orang Sunda yang terlebih dahulu mendiami wilayah Kota Bandung. Penulis lain (Hermawati et al, 2016) menegaskan bahwa keberagaman suku bangsa yang mendiami Kota Bandung semakin bertambah ketika Pemerintah Kolonial Hindia Belanda mendirikan sekolah-sekolah lanjutan tingkat atas dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perguruan tinggi di awal abad ke-20, yang mengundang kehadiran banyak orang dari suku bangsa dan daerah lain ke Kota Bandung untuk menempuh pendidikan dan akhirnya menetap.

Kendati jumlah etnik Sunda secara umum identik sebagai penduduk asli di wilayah Bandung, dominasi etnik ini secara kultural berubah secara dinamis. Pada awal tahun 1970-an, studi yang dilakukan Bruner (1974) menemukan bahwa etnik Sunda masih relatif mendominasi, termasuk dalam hal kebudayaan, antara lain dalam hal penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa sehari-hari. Akan tetapi, dominasi ini mengalami perubahan seiring pertumbuhan Kota Bandung, baik dari sisi kepadatan penduduk, aktivitas ekonomi, dan berkembangnya sarana pendidikan (Hermawati et al., 2016). Masyarakat yang beragam secara inheren telah mengandung resiko konflik di antara kelompok-kelompok yang berbeda, baik secara etnisitas maupun faktor perbedaan lainnya. Salah satu sumber konflik yang rentan muncul di tengah-tengah masyarakat yang beragam adalah konflik yang bersumber dari perbedaan agama (Hermawati et al., 2016). Tidak hanya agama yang berbeda, bahkan seagama pun masih bisa berkonflik. Oleh karena itu, menjadi penting adanya sebuah organisasi massa keagamaan yang bisa menghimpun masyarakat, mengedukasi masyarakat, dan mengendalikan masyarakat melalui penanaman nilai-nilai organisasi agar tidak bertentangan dengan kepentingan umum sehingga tercipta harmoni dalam masyarakat.

Organisasi massa nasional, seperti Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah memiliki peran yang cukup signifikan dalam menjaga situasi yang kondusif pada masyarakat sipil Islam di Bandung. Selain kedua organisasi tersebut, juga ada organisasi lokal yang besar dan berpengaruh di Jawa Barat, seperti Persatuan Islam (PERSIS) dan Persatuan Umat Islam (PUI). Tambahan lagi, organisasi keagamaan, seperti Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia, dan Mualaf Center Masjid Lautze 2 juga turut mewarnai keragaman masyarakat sipil di kota Bandung. Memang, kota Bandung bukanlah kota yang mengusung penerapan syariat Islam, tetapi mayoritas masyarakatnya yang Islam dan heterogenitas

Buku ini tidak diperjualbelikan.

suku dalam masyarakatnya membuat Bandung turut diperhitungkan tingkat demokrasi masyarakat sipil Islamnya.

Persatuan Islam atau PERSIS adalah organisasi yang menarik untuk dibahas karena sebagai organisasi massa yang cukup besar di Bandung PERSIS justru bersifat mengurangi unsur budaya dalam ibadah. PERSIS bermula dari pengajian rutin pembahasan isu-isu aktual tentang paham keagamaan, yang dilakukan oleh pengusaha Muslim di Bandung. Salah satu isu yang diangkat adalah maraknya praktik sinkretik umat Islam, khususnya di Jawa Barat. Kelompok pengajian ini menganggap bahwa budaya peninggalan Hindu-Buddha sudah seharusnya tidak dilakukan lagi karena tidak memiliki landasan dari Al-Qur'an dan sunah. Terbentuknya organisasi Persatuan Islam dipelopori oleh dua orang saudagar, yakni Haji Zamzam dan Haji Muhammad Yunus. Kedua orang ini merupakan peletak dasar dan penggerak kelompok kajian tadarus yang pada mulanya hanya beranggotakan 20 orang. Dengan semangat pembaharuan pemahaman Islam kelompok ini kemudian mendeklarasikan sebuah organisasi yang fokus tujuannya adalah mempersatukan Islam dengan *ruhul* ijtihad dan jihad. Oleh karenanya, nama Persatuan Islam dipilih (Muhammad, 2016). Nama Persatuan Islam diambil berlandaskan empat asas filosofi persatuan, yaitu persatuan pemikiran Islam, persatuan rasa Islam, persatuan suara Islam dan persatuan usaha Islam.

Ahmad Hassan (1887–1958) atau seringkali dikenal dengan nama Hassan Bandung atau juga Hassan Bangil merupakan tokoh sentral PERSIS yang berpengaruh di kancah pemikiran pembaharuan Islam Indonesia dan berperan penting sebagai figur yang membesarkan nama PERSIS di kancah nasional. Ia berasal dari Singapura dan menjadi pendatang ke Kota Bandung untuk mempelajari kerajinan tenun pada tahun 1924. Beberapa bulan sebelumnya, tepatnya tanggal 13 September 1923, PERSIS sudah resmi berdiri. Ia kemudian tertarik dan bergabung dengan PERSIS pada tahun 1926 dan menjadi guru utama di PERSIS. Pengaruh A. Hassan terhadap paham pemikiran Islam di kancah pergerakan nasional dapat dibuktikan dengan korespondensinya bersama presiden pertama Indonesia, Sukarno. Ketika

Buku ini tidak diperjualbelikan.

diasingkan ke Ende, Sukarno berbalas surat dengan A. Hassan, yang isinya menyatakan Sukarno penasaran dengan ilmu-ilmu Islam yang dibawa PERSIS. Sukarno menjadi tertarik mempelajari Islam dari PERSIS yang menurutnya sesuai dengan kemajuan zaman. Surat yang berjumlah 12 lembar tersebut dipublikasikan ke dalam sebuah buku beserta artikel keislaman lain dengan judul *Islam Sontoloyo: Pikiran-Pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*. Sukarno, dalam surat-suratnya kepada A. Hassan, mendeklarasikan diri sebagai pelajar Islam yang rasional, tidak taklid, menghindari bidah, takhayul, dan khurafat (Muhammad, 2016). Pada dasarnya, PERSIS merupakan organisasi yang berfokus pada penegakkan amar makruf nahi mungkar.

Prinsip penegakkan amar makruf nahi mungkar ini juga dipegang oleh organisasi Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) di Kota Bandung. Organisasi yang tumbuh di era Orde Baru ini menekankan pentingnya kembali merujuk Al-Qur'an dan Hadis dalam kehidupan. Meskipun begitu, LDII bukan termasuk organisasi yang menginginkan adanya penerapan syariat Islam dalam hukum negara. LDII mendukung Pancasila dan taat kepada UUD 1945, meskipun secara informal ada anggota LDII yang tidak masalah dengan sikap FPI. Bagi LDII Kota Bandung, FPI adalah organisasi yang menegakkan amar makruf nahi mungkar dengan caranya sendiri karena memang sesuai dengan isi hadis. Dalam mengayomi masyarakat, LDII cenderung tidak bergerak di sektor ekonomi. LDII lebih berfokus kepada pengajaran ilmu-ilmu agama yang mereka buat sesuai dengan tahapan usia manusia. LDII membuat pendidikan agama sesuai usia anak-anak, remaja, lansia, dan masyarakat umum. LDII adalah organisasi bagi orang-orang yang sudah tidak mengejar duniawi untuk berfokus kepada kegiatan ibadah dan pengajian.

Serupa dengan LDII yang memfokuskan dakwahnya dalam bentuk pengajian, komunitas mualaf di kompleks Masjid Lautze 2 Kota Bandung juga memfokuskan diri di kegiatan pengajian dan tadabur Al-Qur'an. Masjid Lautze 2 adalah masjid berkarakter etnis Tionghoa yang dibuat oleh Yayasan Haji Karim Oei (YHKO), seorang ulama keturunan Tionghoa yang pernah menjadi pimpinan Masyumi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan Muhammadiyah di era Presiden Sukarno. Yayasan ini juga telah membuat Masjid Lautze pertama di daerah Sawah Besar, Jakarta. Komunitas Mualaf di sana adalah komunitas masyarakat sipil agama Islam yang bebas dari penetrasi ideologi-ideologi yang memecah belah. Pengurus masjid menuturkan sudah ada beberapa organisasi Islam yang menawarkan diri untuk menjadi tenaga pendidik agama di masjid tersebut, tetapi pengurus masjid menolak secara halus. Pengurus masjid ingin mualaf *center* yang dikelolanya fokus kepada kegiatan tadabur Al-Qur'an agar makin mengenalkan agama Islam secara baik kepada para mualaf.

Beberapa mualaf di sana menyatakan bahwa ketika mereka mengikuti tadabur Al-Qur'an, mereka akhirnya paham bahwa agama Islam tidak seperti yang mereka kira selama ini. Ketika masih nonmuslim, mereka sering melihat Islam itu seperti yang tergambar dalam media berita, keras, dan intoleransi. Akan tetapi, setelah mereka belajar apa itu Islam, ternyata mereka memahami Islam itu agama yang cinta damai. Pengurus masjid juga selalu mengingatkan jemaahnya agar jangan sampai terbawa arus berita-berita yang *hoax,* juga informasi-informasi tentang agama Islam yang memecah belah. Bagi komunitas Masjid Lautze, mereka mempelajari ilmu agama dari berbagai golongan Islam, tetapi hanya mengambil sisi baiknya saja. Sebagai contoh, komunitas Masjid Lautze tetap mengambil hal-hal yang baik dari keberadaan FPI, tetapi sikap-sikap yang menurut mereka tidak baik tidak mereka ambil. Mereka juga aktif melakukan kolaborasi dengan lembaga dakwah kampus ITB Bandung, di saat beberapa pihak menyatakan jika lembaga dakwah kampus merupakan kepanjangan tangan dari Ikhwanul Muslimin yang dibawa Partai Keadilan Sejahtera. Namun, mereka tidak membeda-bedakan organisasi maupun ajaran Islam yang ada karena bagi mereka lebih penting mengambil ilmunya daripada visi-misi organisasinya.

Tahun 1997 tepatnya bulan Januari masjid ini dibangun dengan visi dan misi yang sama, yaitu untuk membina umat Islam, khususnya etnis Tionghoa. Hal tersebutlah yang menjadi alasan kenapa masjid ini diberi warna merah dengan ornamen-ornamen yang khas. Hal

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini dilakukan agar masyarakat Tionghoa merasa nyaman seperti di kampung halaman. Dulu, ketika masjid pertama kali dibangun, kubah sebagai figur dari sebuah masjid masih dalam bentuk gambar dan tempelan. Masjid ini diberi nama Masjid Lautze 2 sebagai pembeda dengan Masjid Lautze yang ada di Jakarta (Mughofar, 2016).

Pada saat itu, masjid masih terasa penuh sesak karena adanya paksaan penggabungan antara sekretariat YHKO dan masjid. Oleh karena itu, di tahun 2004 masjid mulai direnovasi dengan membuat sekat ruangan bergaya arsitektur Tiongkok oleh Arsitek dari ITB, Umar Widagdo. Lalu, tiga tahun kemudian masjid kembali direnovasi untuk membuat kantor terpisah dari ruangan masjid. Maka dari itu, dibuatlah tangga kayu yang tentunya dicat merah menuju ke atas tempat di mana kantor berada. Keberadaan masjid mendapat respons positif dari masyarakat, pasalnya di daerah tersebut tidak ada masjid. Pasa awalnya, memang sulit bagi jemaah untuk membaur karena seperti ada jurang pemisah antara pribumi dengan etnis Tionghoa. Namun, seiring berjalannya waktu, masyarakat sekitar mulai menitipkan anak-anaknya untuk mengaji. Sampai suatu ketika ada kasus di mana Masjid Lautze akan ditutup karena belum membayar kontrakan. Warga sekitar kemudian begitu antusias bergotong royong mengumpulkan uang untuk membayar cicilan masjid (Mughofar, 2016). Saat ini, anggota masjid yang notabene mualaf membuat usaha kantin dan berjualan untuk mengumpulkan dana pembayaran kontrakan masjid. Mereka berjualan minuman jus dan telur ayam kiloan. Bahan baku untuk berjualan berasal dari anggota masjid yang menyumbangkannya.

C. Tantangan Berdemokrasi Masyarakat Sipil Islam Kota Bandung

Jawa Barat pernah disebut sebagai provinsi yang intoleran terhadap umat agama selain Islam arus utama. Lembaga Bantuan Hukum kota Bandung pernah mencatat, setidaknya pada tahun 2017 terdapat tujuh pelanggaran Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB). Tiga di antaranya adalah pembubaran acara Asyura dari kelompok

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Syiah, penolakan acara tahunan Ahmadiyah, dan protes terhadap gereja di Sarijadi. Pada tahun 2018, acara Asyura kembali ditolak oleh segelintir kelompok, kemudian di tahun 2019 acara Ahmadiyah juga mendapatkan desakan massa.

Menurut hasil riset yang dilakukan oleh beberapa lembaga survei, Jawa Barat dari tahun 2009–2017 merupakan wilayah yang paling sering menjadi tempat praktik intoleransi di Indonesia. Pada rentang waktu tersebut jika dibuat skor maka pada 2010 merupakan tahun tertinggi praktik intoleransi dengan 91 pelanggaran. Sementara itu, skor terendah terjadi pada 2014 dengan 25 pelanggaran. Dari sisi aktor, diketahui ada yang berasal dari aktor negara dan nonnegara. Dari sisi peserta, ada yang individu, kelompok tertentu, dan massa. Sementara itu, dari sisi latar keyakinan, ada yang berasal dari intern, antar, dan antara umat beragama dengan pemerintah. Tentu saja label tersebut cukup menyesakkan, meskipun secara historis tidak terlalu mengejutkan (Hernawan et al., 2018).

Secara genealogis, Jawa Barat hingga kini masih cukup rentan bagi tumbuhnya perilaku radikalisme. Gerakan radikal yang berujung pada praktik intoleransi mempunyai akar yang cukup panjang di provinsi ini. Di Jawa Barat juga tumbuh subur organisasi-organisasi keagamaan yang hingga saat ini masih mengusung aspirasi intoleran. Genealogis gerakan radikal di Jawa Barat dapat ditelusuri pada pertengahan pertama abad 20. Diawali dengan mulai tumbuhnya semangat nasionalisme dan patriotisme dari seluruh elemen bangsa guna melawan kolonialisme Belanda, pada saat yang sama terjadi pula deprivasi ekonomi yang parah di kalangan rakyat. Pada saat itu gerakan radikalisme digelorakan oleh kelompok Sarekat Islam lokal dengan ideologi *revivalisme*, *Mahdiisme* atau Ratu Adil, dan gerakan antikolonialisme (Hernawan et al., 2018).

Terdapat dugaan bahwa akar dan manifes dari gerakan radikalis Islam di Jawa Barat sebetulnya mengalir dari gerakan yang diamini oleh Madjelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi), Darul Islam (DI), dan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Diduga pula, bahwa karena alasan itulah para eksponen Masyumi dilarang meng-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

hidupkan kembali kelompok mereka pada pemilu masa Orde Baru. Tidak hanya itu, para eksponen Darul Islam juga terus kejar oleh rezim itu. Namun, para eksponen Masyumi dan Darul Islam tidak patah semangat dan kehilangan akal. Mereka bersatu kembali dalam wadah Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Pada perkembangan selanjutnya, melalui "rahim" DDII tidak jarang melahirkan sejumlah organisasi Islam "garis keras" di Indonesia. Organ Islam eks Masyumi ini juga mulai mengubah performa gerakan mereka, yaitu tidak lagi melalui jalur parlemen dan militer, tetapi menerobos masuk ke jalur dakwah (Hernawan et al., 2018).

Dalam wadah DDII kelompok-kelompok ini memproduksi karakter Islam Indonesia yang radikal, terutama dalam merespons dan bereaksi atas isu-isu kristenisasi, negara Islam, dan syariat Islam yang dibungkus dalam tema "Kebangkitan Islam". Percampuran pemikiran Salafi dan Ikhwanul Muslimin yang diambil DDII telah mengubah wajah Islam Indonesia pada periode 1970-an dan membuahkan hasil berupa menguatnya Ikhwanul Muslimin yang melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (dipimpin oleh Hilmi Aminudin, yang ayahnya adalah anggota DI) dan Salafi dalam bentuknya yang beragam (Ja'far Umar Thalib, Abu Nida, alumni LIPIA yang difasilitasi oleh DDII) (Setara Institute, 2011).

Radikalisme Islam tidak lahir begitu saja. Ada konteks yang melatarbelakangi dan memengaruhi kemunculan organisasi Islam yang berhaluan radikal di sejumlah daerah. Dimensi politik, sosial, dan ekonomi telah menjadi konteks yang signifikan dalam membaca gerakan radikalisme Islam di sejumlah daerah. Perubahan politik yang berimplikasi pada kebebasan berekspresi, krisis ekonomi yang berkepanjangan, dan perubahan tata nilai masyarakat menjadi salah satu penyebab lahirnya radikalisme, yang ditopang oleh cara pandang keagamaan yang *skripturalistik*[9]. Kejatuhan Orde Baru telah membawa

[9] Skripturalistik berasal dari kata dasar 'skrip' yang maknanya mengacu pada 'teks suci agama'. Skripturalistik adalah sudut pandang di mana teks kitab suci agama merupakan sumber kebenaran absolut yang dapat dipakai dalam kehidupan sehari-hari. Tantangan dari sudut pandang ini adalah setiap individu beragama dapat mengatakan bahwa kitab sucinya masing-masing merupakan yang paling benar dan harus diikuti.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perubahan yang signifikan bagi perkembangan gerakan-gerakan Islam. Proses transisi yang dimulai ketika itu memberikan momentum yang tepat bagi gerakan Islam untuk bangkit dari keterpurukannya. Kebebasan berekspresi telah menjadi penggerak tumbuhnya organisasi Islam berhaluan radikal. Realitas ini menunjukkan bahwa kejatuhan rezim tidak saja diambil momentumnya oleh elite-elite politik yang menginginkan perubahan, tetapi juga diambil momentumnya oleh gerakan-gerakan Islam yang berhaluan radikal (Setara Institute, 2011).

Tanpa adanya kebebasan berekspresi, ruang gerak radikalisme akan sulit menemukan bentuknya yang beragam. Euforia kebebasan dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok Islam yang berhaluan radikal untuk mengekspresikan aspirasi Islamnya di ruang publik. Paralel dengan tumbuhnya partai-partai politik Islam, sejumlah organisasi masyarakat sipil Islam pun mulai bermunculan. Diawali oleh Front Pembela Islam (FPI) yang berdiri tahun 1998 di Jakarta, muncul organisasi Islam lainnya, seperti Gerakan Islam Reformis (GARIS) di Cianjur, Tholiban di Tasikmalaya tahun 1999, Majelis Mujahidin Indonesia di Yogyakarta tahun 2000, Forum Umat Islam (FUI) di Jakarta tahun 2005, LP3Syi di Garut pada 2005, dan Geram di Garut pada 2010. Organisasi Islam transnasional pun berkibar. Tercatat ada Forum Komunikasi Ahlussunah Waljamaah (FKASWJ) yang kemudian melahirkan Laskar Jihad (1999). Ikhwanul Muslimin dan Hizbut Tahrir juga tidak ketinggalan ikut meramaikan demokrasi. Kehadiran organisasi Islam ini menandai gerakan baru Islam di Indonesia yang berbeda dengan organisasi, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, dan LDII (Setara Institute, 2011).

Meskipun begitu, Setara Institute menilai Indeks Kota Toleran (IKT) Kota Bandung naik posisinya, yang semula berada di posisi 83 pada tahun 2017 berubah ke posisi 69 di tahun 2018, dari 94 kota yang dinilai (VOA Indonesia, 2020). Berdasarkan hasil pengolahan data dan analisis dari penelitian lapangan oleh Hermawati et al., dapat disimpulkan bahwa Indeks Toleransi antarumat beragama di Kota Bandung memiliki poin sebesar 3,82 dan itu termasuk dalam kategori "tinggi", yang mengindikasikan bahwa interaksi sosial antarumat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

beragama di Kota Bandung telah berlangsung secara baik dan berada dalam batas-batas jarak sosial yang wajar (Hermawati et al., 2016)

Mayoritas responden memiliki persepsi positif terhadap pernyataan-pernyataan yang diajukan terkait dengan toleransi antarumat beragama, sebagaimana tecermin juga dalam sikap antarumat beragama yang bersedia menerima secara terbuka keberadaan pemeluk agama yang berbeda dalam ranah pergaulan sosial maupun profesi, meskipun sebatas pada dimensi publik atau formal dari pergaulan sosial. Kemungkinan konflik umumnya dipicu oleh perizinan pembangunan rumah ibadat yang berada dalam ranah kewenangan pemerintah sehingga hal ini penting untuk dibenahi pemerintah dalam rangka meningkatkan capaian Indeks Toleransi di Kota Bandung. Isu agama masih menjadi faktor kuat untuk memicu sentimen berbasis identitas *in-group* dan *out-group* sehingga rentan memicu konflik (Hermawati et al., 2016).

Salah satu hal yang dilakukan untuk menangani permasalahan tersebut ialah pemerintah setempat berusaha mengubah kesan kota Bandung yang notabene mayoritas muslim sebagai kota yang toleran bagi semua agama. Pada awal tahun 2020, pemerintah Kota Bandung yang bekerja sama dengan Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) mengadakan acara jalan santai yang diberi judul Parade Bandung Rumah Bersama, yang dilakukan di Jalan Asia-Afrika.

Parade tersebut diikuti sekitar 6.000 orang yang berasal dari sejumlah kelompok budaya dan agama, juga diikuti oleh warga lima kampung toleransi Kota Bandung (Kumparan.com, 2020). Acara tersebut diisi dengan berbagai unjuk kebolehan dari perwakilan kelompok, dan dihadiri langsung oleh Walikota Bandung Oded M Danial, serta pejabat-pejabat Forum Komunikasi Pimpinan Daerah (Forkopimda) Kota Bandung. Oded menyatakan bahwa parade tersebut dilaksanakan memang untuk menepis isu Kota Bandung sebagai kota yang intoleran. Ia menyebutkan bahwa Bandung adalah rumah bersama warga Indonesia yang terdiri dari berbagai suku, agama, dan budaya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kota Bandung, bahkan memiliki lima kampung toleransi yang tersebar di berbagai kecamatan di Kota Bandung. Salah satu peserta parade adalah warga Vihara Avalokitesvara Vidya Sasana, yang berasal dari Jalan Ruhana Kelurahan Paledang, Kota Bandung (VOA Indonesia, 2020). Selain di Paledang, terdapat kampung toleransi di Kelurahan Kebon Jeruk Kecamatan Andir, Kelurahan Jamika Kecamatan Bojongloa Kaler, Kelurahan Balon Gede Kecamatan Regol, dan Kelurahan Babakan Kecamatan Babakan Ciparay (PROKOPIM, 2020). Keberadaan kampung toleransi tersebut diresmikan langsung oleh pemerintah kota sebagai kampung percontohan suasana toleransi di Kota Bandung. Kecamatan Andir misalnya, untuk keperluan ibadah 99.683 penduduknya terdapat 102 masjid, 27 gereja, dan 2 vihara. Dengan representasi jumlah tersebut, pemerintah Kota Bandung berharap adanya kerukunan umat beragama yang bisa diikuti oleh wilayah lain.

Toleransi yang coba dibangun oleh pemerintah Kota Bandung, menurut Rainer Forst merupakan konsepsi toleransi ketiga dari empat konsepsi toleransi. Ada empat karakter konsepsi toleransi; pertama adalah toleransi sebagai tindakan permission dari subjek dominan, kedua adalah toleransi sebagai upaya koeksistensi antarindividu, ketiga adalah toleransi sebagai mutual respect antarindividu yang diayomi oleh supremasi hukum dan demokrasi konstitusional, dan keempat adalah toleransi saling menghargai yang bersifat rekognisi terhadap masing-masing keyakinan (Setyabudi, 2020). Pemerintah Kota Bandung berupaya menciptakan situasi toleransi di masyarakat melalui program-programnya. Artinya, jika kemudian tercipta situasi toleransi, bukanlah berasal dari kesadaran masyarakat sendiri melainkan suatu penetrasi kebijakan dari lembaga eksekutif. Hal ini menjadi penting karena sebenarnya masih terjadi tindakan-tindakan intoleran yang dialami oleh kelompok minoritas di Kota Bandung.

Salah satu pihak yang masih mendapatkan tindakan intoleran adalah Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI). IJABI adalah organisasi masyarakat sipil yang berbasis ajaran Syiah di Kota Bandung. IJABI didirikan oleh Prof. Dr. Jalaluddin Rakhmat pada tahun 2000

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan sekaligus menjadi Ketua Dewan Syura IJABI. Informasi lebih lengkap tentang organisasi IJABI dapat dilihat melalui lamannya. Pada dasarnya, sebagai organisasi dan bagian warga negara, IJABI adalah organisasi yang mendukung Pancasila dan UUD 1945. IJABI menyebut Pancasila sebagai modus vivendi kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun, sikap demokratis tersebut tidak berbanding lurus dengan apa yang diterima oleh IJABI. Masih ada ketidaktenangan dari warga IJABI untuk melakukan beberapa kegiatannya. Di Bandung, warga IJABI tinggal dan berkegiatan dalam satu kompleks khusus warga Syiah di Bandung. Dilihat dari situasinya, kompleks tempat tinggal warga IJABI relatif kondusif. Sekolah khusus warga IJABI pun berjalan dengan aman. Namun, jika berkaitan dengan kegiatan ibadah, IJABI masih mendapat penolakan dari beberapa kelompok. Salah satu kelompok yang paling progresif 'menyerang' IJABI adalah organisasi Aliansi Nasional Anti Syiah (ANAS) yang juga berdiri dan berpusat di Kota Bandung.

Alasan ANAS sederhana karena adanya peraturan fatwa yang dikeluarkan MUI Jawa Timur pada tahun 2012 yang menyatakan bahwa Syiah adalah aliran sesat. Oleh karena fatwa itu juga, terjadi peristiwa intoleransi terhadap warga Syiah di Sampang, Madura. Padahal, MUI Pusat tidak pernah mengeluarkan fatwa bahwa Syiah itu ajaran sesat. Organisasi, seperti NU dan Muhammadiyah juga berpendapat agar MUI Pusat tidak mengeluarkan fatwa yang bersifat menghakimi karena rentan disalahgunakan oleh pihak-pihak yang suka mengintimidasi kelompok minoritas (Pruwanto, 2013). IJABI dimusuhi oleh sebagian kelompok Islam karena dianggap menyebarkan ajaran sesat, padahal sifat dakwah IJABI tidak memaksa dan mengajak. IJABI membuka lebar informasi bagi siapa saja yang ingin mempelajari Syiah. Jika kemudian orang tersebut menjadi pengikut Syiah, tentu itu bukan salah dari IJABI, tetapi memang kehendak dari individu tersebut.

Bagi organisasi, seperti FPI dan ANAS, usaha penegakkan nilai-nilai syariah Islam harus didasari oleh amar makruf nahi mungkar. Mereka mendasarkannya pada Hadis Riwayat Imam Muslim yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berbunyi "*Barangsiapa di antara kamu melihat kemungkaran, hendaklah ia mencegah kemungkaran itu dengan tangannya. Jika tidak mampu, hendaklah mencegahnya dengan lisan jika tidak mampu juga, hendaklah mencegahnya dengan hatinya. Itulah selemah-lemahnya iman*". Banyak yang mengartikan hadist ini sebagai suatu bentuk aksi nyata dalam menghadapi perilaku-perilaku negatif. Manifestasinya adalah tindakan-tindakan main hakim sendiri dari beberapa oknum organisasi agama Islam untuk menegakkan amar makruf nahi mungkar. Padahal, menurut pandangan NU, penegakkan amar makruf nahi mungkar bagi negara hukum seperti Indonesia tugasnya sudah diemban oleh pihak aparat penegak hukum yang sah. Apabila terjadi peristiwa kriminal, pelanggaran hukum, dan sebagainya maka aparat penegak hukum lah yang wajib mengatasi.

D. Modal Sosial Masyarakat Sipil Islam Kota Bandung untuk Berdemokrasi

Dalam menangani maupun mencegah tindakan yang tidak demokratis atau intoleran, sebenarnya masyarakat sipil Islam di Bandung memiliki modal sosial yang kuat. Setiap kelompok etnik sebenarnya memiliki dimensi kognitif—atau bisa juga disebut sebagai dimensi kultural—ini, sekalipun dalam kadar yang berbeda. Ada yang kaya dengan nilai-nilai budaya sebagai modal sosial yang memungkinkan terpeliharanya hubungan yang harmonis, baik sesama warga masyarakat secara internal maupun dengan orang-orang dari kelompok suku bangsa atau etnik yang berbeda. Sementara itu, kelompok etnik tertentu lebih menekankan nilai-nilai solidaritas dan kerja sama dalam kelompok sendiri dan secara tradisional tidak memiliki pedoman untuk berinteraksi secara baik dengan kelompok lain (Syahra, 2003).

Pada kelompok masyarakat yang kaya nilai budayanya, secara tradisional terdapat keseimbangan antara modal sosial yang mengatur keharmonisan dan solidaritas hubungan internal sesama anggota kelompok, yang disebut dengan istilah *bonding social capital* atau modal sosial pengikat, dengan modal sosial yang memungkinkan terciptanya kerja sama dan hubungan yang saling menguntungkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan warga dari kelompok etnik lain, yang disebut dengan istilah *bridging social capital* atau modal sosial jembatan. Disebut modal sosial jembatan karena menjembatani perbedaan-perbedaan yang terdapat antara kelompok masyarakat yang memiliki nilai-nilai budaya yang berbeda, dengan lebih mengutamakan persamaan yang terdapat pada kedua pihak. Kelompok masyarakat yang secara tradisional kurang memiliki nilai-nilai budaya cenderung lebih mementingkan kelompok sendiri, bersifat eksploitatif, dan mudah terlibat dalam konflik dengan kelompok lain. Konflik akan lebih mudah lagi terjadi jika kedua pihak sama-sama tidak memiliki modal sosial jembatan (Syahra, 2003).

Modal sosial yang dimiliki masyarakat sipil Islam di Bandung dalam hal ini adalah budaya sunda Wayang Golek. Penamaan wayang golek diambil dari kata 'golek' yang berarti 'boneka kayu'. Kesenian ini pertama kali berkembang di daerah pesisir utara Jawa, yaitu Brebes, Cirebon, dan sekitarnya. Kehadiran wayang golek tidak lepas dari pengaruh wayang kulit. Karena itu, ada kesamaan tokoh dalam wayang golek dan wayang kulit. Hanya saja, nama tokoh-tokoh ini ada yang dibuat berbeda. Misalnya, tokoh Bagong dalam wayang kulit identik dengan Cepot dalam wayang golek, atau tokoh Petruk dalam wayang kulit identik dengan Dawala dalam wayang golek (Pariwisata Indonesia, t.t.).

Sunan Kudus adalah yang pertama kali menggunakan wayang golek sebagai media penyebaran agama Islam pada tahun 1583. Beliau membuat setidaknya 70 buah wayang dari kayu. Kisah-kisah yang dibawakan berkenaan dengan kehidupan sehari-hari dengan petuah dan nilai-nilai ajaran agama Islam dan diselipi humor yang membuat penonton tidak ingin beranjak saat menontonnya. Pada saat itu, wayang golek banyak digunakan di kalangan para santri dan ulama. Saat Panembahan Ratu (1640–1650) yang merupakan cicit dari Sunan Kudus memimpin Kesultanan Cirebon, Wayang Golek Cepak mulai dipentaskan di Tanah Parahyangan. Selanjutnya, saat pemerintahan Pangeran Girilaya (1650–1662), Wayang Golek Cepak semakin popular di kalangan masyarakat. Wayang golek mulai tersebar masif ke seluruh penjuru Jawa Barat sejak dibukanya *De Grote Postweg* (Pariwisata Indonesia, t.t.).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bupati Bandung ke-6, Wiranata Kusumah III (1829–1846), memiliki andil dalam perkembangan bentuk wayang golek. Beliau memiliki gagasan dan menyampaikannya pada Ki Darman (pengrajin dan pegiat wayang kulit asal Tegal) untuk merancang wayang golek yang kental akan nilai kesundaan. Hasil karya tersebut menghadirkan bentuk wayang golek seperti yang kita saksikan sekarang. Dalam penampilannya, wayang golek akan dimainkan oleh seorang dalang. Selain sebagai orang yang memainkan wayang, dalang juga berperan sebagai pemimpin, pembuat cerita, serta pemberi petuah atau nasihat dalam kehidupan. Agar lebih menarik, pertunjukan wayang golek diiringi musik instrumen yang dimainkan oleh para pemusik. Alat musik tradisional yang digunakan di antaranya gendang, gambang, rebab, gong, slendro (gamelan khas Sunda), dan berbagai alat musik tradisional khas Sunda lainnya. Sejak tahun 1920-an, pertunjukan wayang golek juga diiringi oleh penampilan seorang sinden yang akan menyanyikan lagu-lagu khas Sunda. Saat ini wayang golek telah ditetapkan oleh UNESCO sebagai Warisan Budaya Dunia yang Tak Ternilai dalam Seni Bertutur (*Masterpiece of Oral and Ingtangible Heritage of Humanity*) pada 7 November 2003 (Pariwisata Indonesia, t.t.).

Hingga saat ini kesenian wayang golek masih menjadi hiburan warga Jawa Barat. Mendiang Dalang Maestro Asep Sunandar Sunarya pernah menyatakan bahwa pergelaran wayang golek pada intinya 30% berisi dakwah agama dan 70% berisi edukasi visi-misi kehidupan berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, wayang golek tidak hanya menjadi tontonan, tetapi juga bisa menjadi tuntunan bagi masyarakat. Di masa pandemi pun pergelaran wayang golek masih dilakukan, tetapi dengan protokol kesehatan yang ketat dan dilakukan secara digital. Dalang Dadan Sunandar (putra Asep Sunandar), bahkan mendesain ulang karakter wayang golek miliknya dengan memakaikan masker. Tidak hanya tokoh-tokoh protagonis seperti Pandawa, tokoh antagonis seperti Kurawa pun tidak luput dipakaikan masker oleh Dalang Dadan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bisa dibayangkan, pergelaran wayang golek hingga saat ini masih menjadi pilihan hiburan bagi masyarakat menengah ke bawah dan menengah ke atas. Bahkan, tidak sedikit akademisi dari luar negeri yang datang ke Desa Giriharja, Bandung, untuk mempelajari kesenian wayang golek. Salah satu akademisi dari Prancis bernama Sarah Anais Andrieu, bahkan sudah membuat buku tentang wayang golek secara akademik yang berjudul *Raga Kayu Jiwa Manusia* pada tahun 2017. Hal ini merupakan potensi yang dimiliki masyarakat sipil Islam di Jawa Barat pada umumnya dan Bandung pada khususnya, untuk tetap melestarikan dan merawat nilai-nilai budaya lokal termasuk nilai-nilai demokrasi.

Agar bisa membendung masyarakat dari pengaruh masuknya ideologi transnasional, bahkan ideologi terorisme, pemerintah dan aparat penegak hukum bisa bekerja sama dengan budayawan (dalam hal ini dalang wayang golek) untuk berkolaborasi dalam memberikan edukasi ke masyarakat di akar rumput tentang apa yang benar dan apa yang salah di mata hukum. Contohnya, wayang golek bisa digunakan untuk mengedukasi masyarakat dalam menggunakan gawainya agar tidak menjadi agen penyebaran *hoax*. Wayang golek juga bisa digunakan untuk mengenalkan dasar-dasar demokrasi dan toleransi kepada masyarakat.

E. Penutup

Selama ini, kehidupan demokrasi di Bandung sudah cukup terjaga dan memiliki potensi untuk terus berkembang ke arah yang lebih baik. Keberadaan masyarakat sipil Islam di Bandung menjadi kunci terciptanya kehidupan demokrasi di masyarakat. Organisasi masyarakat sipil Islam di Bandung menjadi wadah bagi tersebarnya informasi dan edukasi yang digaungkan pemerintah untuk masyarakat. Meskipun di masa keterbukaan informasi ini, masyarakat sipil Islam di Bandung memiliki tantangan dari berkembang dengan cepatnya organisasi yang berideologi transnasional yang cenderung bersifat anti terhadap budaya. Namun, masyarakat sipil Islam di Bandung memiliki modal sosial yang kuat yang menjadi *bonding* bagi masyarakatnya, yaitu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

budaya sunda wayang golek. Selama budaya sunda wayang golek dan budaya lainnya masih ada, selama itu pula karakter Islam berbudaya pada masyarakat sipil Islam di Bandung dan Jawa Barat masih terjaga.

Daftar Referensi

Anjar, A., Hasbullah, M., & Isana, W. (2018). Biografi sejarah dan pemikiran K.H. Muhammad Kurdi Mama Cibabat Cimahi (1839–1954). *Historia Madania: Jurnal Ilmu Sejarah*, *2*(2), 53–74. https://doi.org/10.15575/hm.v2i2.9152

Badudu, J. S., & Zain, S. M. (1994). *Kamus besar bahasa Indonesia*. Pustaka Sinar Harapan.

Hermawati, R., Paskarina, C., & Runiawati, N. (2016). Toleransi antar umat beragama di Kota Bandung. *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, *1*(2), 105–124. https://doi.org/10.24198/umbara.v1i2.10341

Hernawan, W., Rostandi, U. D., & Komarudin, D. (2018). *Gerakan Islam moderat di Jawa Barat*. LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Khair, M. L., & Fathy, R. (2021). *Tahu sejarah Tahu Sumedang*. LIPI Press. https://doi.org/10.14203/press.258

Lubis, N. H., Muhsin, M., Saringendyanti, E., Darsa, U. A., Kusdiana, A., Hernawan, W., & Falah., M. (2011). *Sejarah perkembangan Islam di Jawa Barat*. Yayasan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Jawa Barat.

Mughofar, J. (2016). *Peranan masyarakat muslim tionghoa (Analisis peranan Masjid Lautze di daerah Bandung)* [Tugas mata kuliah tidak diterbitkan]. Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Sunan Gunung Djati Bandung.

Muhammad, W. I. (2016). Ormas Islam di Jawa Barat dan pergerakannya; Studi kasus Persis dan PUI. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, *16*(2), 75–98. https://doi.org/10.24042/ajsk.v16i2.1120

PROKOPIM. (2020, 17 Februari). Parade Bandung rumah bersama, pesan untuk dunia. *Kumparan*. https://kumparan.com/humas-kota-bandung/parade-bandung-rumah-bersama-pesan-untuk-dunia-1sr9h5Tw2la/full

Pariwisata Indonesia. (t.t.). *Wayang golek dan perkembangannya: Kesenian yang sarat akan nilai kehidupan*. Diakses pada 24 Januari, 2023, dari https://pariwisataindonesia.id/headlines/wayang-golek-dan-perkembangannya/

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Portal Data Kota Bandung. (2020). Jumlah penduduk berdasarkan jenis kelamin (Rekap Tahunan). http://data.bandung.go.id/index.php/portal/detail_organisasi/dinas-kependudukan-dan-pencatatan-sipil

Prasetyo, F. A. (2019). Bandung dan pemaknaan Dago dalam sejarah: Masa lalu, masa kini. *Lembaran Sejarah, 15*(1), 64–90. http://dx.doi.org/10.22146/lembaran-sejarah.59525

Pujiastuti, T. (2016). Perkembangan Tarekat Qadiriyyah Naqshabandiyyah di Pesantren Suryalaya. *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tafsir Hadis*, *5*(2), 71–82. http://dx.doi.org/10.29300/jpkth.v5i2.1134

Purnama, A. (2018). *Jamiyah Nahdlatul Ulama di Jawa Barat 1926-1945* [Tesis tidak diterbitkan]. Universitas Padjadjaran.

Purwanto. (2013, 20 Desember). Muhammadiyah dan NU tolak MUI fatwakan sesat syiah. *Tempo*. https://nasional.tempo.co/read/538851/muhammadiyah-dan-nu-tolak-mui-fatwakan-sesat-syiah

Radjab, B. (2006, 15 Juli). Kota Bandung yang majemuk. *Harian Pikiran Rakyat*.

Rohayati, D. (2018). "Saudagar Bandoeng", 1906—1930-an. *Lembaran Sejarah, 14*(1), 98–111. https://doi.org/10.22146/lembaran-sejarah.

Rusnandar, N. (2010). Sejarah Kota Bandung dari "Bergdessa" (Desa Udik) menjadi Bandung "Heurin Ku Tangtung" (Metropolitan). *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, *2*(2), 273–293. http://dx.doi.org/10.30959/patanjala.v2i2.219

Satjadibrata, R. (1948). *Kamoes basa Soenda*. Penerbit Bale Poestaka.

Setara Institute. (2011). *Radikalisme agama di Jabodetabek & Jawa Barat: Implikasinya terhadap jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan*. Publikasi Setara Institute.

Setyabudi, M. N. P. (2020). Konsep dan matra konsepsi toleransi dalam pemikiran Rainer Forst. *Jurnal Filsafat Indonesia, 3*(3), 81–94. https://doi.org/10.23887/jfi.v3i3.24895

Sujati, B. (2019). Tradisi budaya masyarakat Islam di Tatar Sunda (Jawa Barat). *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah*, *1*(1), 37–51. https://doi.org/10.32939/ishlah.v1i1.29

Sumantri, M., Djamaludin, A., Patoni, A., Koerdi, R. H. M., Koesman, M. O., & Adisastra, E. S. (1985). *Kamus Sunda-Indonesia*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Jakarta.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Syahra, R. (2003). Modal sosial: Konsep dan aplikasi. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, *5*(1), 1–22. https://doi.org/10.14203/jmb.v5i1.256

Voa Indonesia. (2020). '*Bandung Rumah Bersama*' *Berupaya Perbaiki Citra Toleransi*. Diakses pada 24 Januari, 2023, dari https://www.voaindonesia.com/a/bandung-rumah-bersama-berupaya-perbaiki-citra-toleransi/5291234.html

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VI

Menyibak Dinamika Politik Islam di Kota Cirebon

Usman Manor

A. Pendahuluan

Politik dan agama merupakan dua hal yang mewarnai perkembangan masyarakat pada suatu wilayah dari masa ke masa. Adanya politik dan agama membuat masyarakat memiliki karakteristik masing-masing yang sejalan dengan dinamika perkembangan yang terjadi pada masyarakat. Dalam lintasan sejarah Indonesia, khususnya di wilayah kota pelabuhan yang menjadi pusat perdagangan, politik dan agama menjadi unsur kental yang membedakan ide, gagasan, dan cara pandang masyarakat (dalam hal ini masyarakat sipil) mengenai harapan dan kondisi ideal di masa mendatang meskipun konsepsi tentang politik dan agama tersebut melahirkan pasang surut dan membuat kegemilangan hingga kemunduran.

U. Manor
Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan, *e-mail*: manorusman@gmail.com

© 2024 Editor & Penulis

Manor, U. (2024). Menyibak dinamika politik Islam di Kota Cirebon. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (213–239). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c933
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Mengacu pada opini tersebut, dinamika politik Islam di Kota Cirebon menarik untuk dikaji, mengingat Kota Cirebon merupakan salah satu kota perdagangan di Nusantara pada masa lalu yang diatur oleh sistem pemerintahan berupa kerajaan bercorak Islam dengan pergolakan politik di dalamnya. Wilayah di sekitar Kota Cirebon, seperti Kabupaten Cirebon dan Kabupaten Kuningan akan menjadi pembanding terhadap dinamika politik yang terjadi di Kota Cirebon. Selain itu, sebagai bingkai dalam dinamika politik Islam yang menyangkut studi sosiologi, metode dan peristiwa sejarah yang melatarbelakangi dinamika tersebut terutama sejarah mengenai keraton dan pesantren akan menjadi alat bantu dalam menyibak dinamika yang terjadi.

Secara umum, tulisan ini berpijak pada konsep *Civil Islam,* demokrasi, dan dinamika demokrasi yang dikemukakan oleh Hefner (2000; 2009), Hefner dan Muhammad Qasim Zaman (2007), Tocqueville (1956), dan Ramage (2002). Konsep masyarakat sipil (*civil society)* merupakan konsep tentang masyarakat yang mandiri atau otonom, yaitu sebagai entitas yang mampu memajukan diri sendiri, dapat membatasi intervensi pemerintahan dan negara dalam realitas yang diciptakannya, serta senantiasa memperlihatkan sikap kritis dalam kehidupan politik. Secara operasional, masyarakat sipil yang dimaksud mencakup institusi-institusi nonpemerintah yang berada di masyarakat yang mewujudkan diri melalui organisasi, perkumpulan atau pengelompokan sosial dan politik yang berusaha untuk membangun kemandirian, seperti organisasi sosial dan keagamaan, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), paguyuban, kelompok-kelompok kepentingan, dan sebagainya yang juga bisa mengambil jarak dan menunjukkan otonomi terhadap negara.

Cohen dan Arato (1992) mendefinisikan masyarakat sipil sebagai wilayah interaksi sosial yang di dalamnya mencakup semua kelompok sosial paling akrab (khususnya keluarga), asosiasi (terutama yang bersifat sukarela), gerakan kemasyarakatan, dan berbagai wadah komunikasi publik lainnya yang diciptakan melalui bentuk-bentuk pengaturan dan mobilisasi diri secara independen, baik dalam hal

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kelembagaan maupun kegiatan. Perspektif lain dikemukakan oleh Gramsci (1971) yang mendefinisikan masyarakat sipil sebagai kumpulan organisme privat, berbeda dengan negara yang disebutnya masyarakat politik (*political society*). Sementara itu, Larry Diamond (1994) mengatakan bahwa masyarakat sipil memberikan kontribusi yang cukup besar bagi tumbuhnya demokrasi. *Pertama*, masyarakat sipil menyediakan wahana sumber daya politik, ekonomi, kebudayaan, dan moral untuk menjaga dan mengawasi keseimbangan negara. *Kedua*, keberagaman dalam masyarakat sipil dapat menjadi dasar yang penting bagi persaingan yang demokratis. *Ketiga*, masyarakat sipil dapat memperkaya peranan partai-partai politik dalam hal partisipasi politik, meningkatkan efektivitas politik, dan meningkatkan kesadaran kewarganegaraan (*citizenship*). *Keempat*, masyarakat sipil ikut menjaga stabilitas negara. *Kelima*, masyarakat sipil sebagai wadah bagi seleksi dan lahirnya para pemimpin politik yang baru yang mampu menghalangi dominasi rezim otoriter.

Konsep tentang masyarakat sipil yang terbagi dalam lima fase diawali dari filsuf Yunani, Aristoteles, yang memandang masyarakat sipil sebagai sistem kenegaraan atau identik dengan negara itu sendiri. Pada masa Aristoteles, masyarakat sipil dipahami sebagai sistem kenegaraan dengan menggunakan sebuah komunitas politik tempat warga dapat terlibat langsung dalam berbagai percaturan ekonomi-politik dan pengambilan keputusan. Kemudian, pada fase kedua, tepatnya pada tahun 1767, Adam Ferguson mengembangkan wacana masyarakat sipil dengan konteks sosial dan politik di Skotlandia. Berbeda dengan pendahulunya, Ferguson lebih menekankan visi etis pada masyarakat sipil dalam kehidupan sosial. Pemahamannya ini lahir tidak lepas dari pengaruh revolusi industri dan kapitalisme yang melahirkan ketimpangan sosial yang mencolok.

Selanjutnya pada fase ketiga, yaitu pada tahun 1792, Thomas Paine memaknai masyarakat sipil sebagai sesuatu yang berlawanan dengan lembaga negara yang dianggap sebagai antitesis negara. Menurut Paine, terdapat batas-batas wilayah otonom masyarakat sehingga negara tidak diperkenankan memasuki wilayah sipil atau dengan kata

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lain masyarakat sipil merupakan ruang untuk dapat mengembangkan kepribadian dan memberi peluang bagi pemuasan kepentingannya secara bebas tanpa paksaan. Kemudian pada fase keempat, masyarakat sipil dikembangkan oleh G. W. F. Hegel, Karl Marx, dan Antonio Gramsci yang menafsirkan masyarakat sipil sebagai elemen ideologis kelas dominan. Pemahaman ini adalah reaksi atas pandangan Paine yang memisahkan masyarakat sipil dari negara. Hegel memandang masyarakat sipil sebagai kelompok yang subordinasi terhadap negara. Marx sendiri memandang masyarakat sipil sebagai masyarakat borjuis. Dalam konteks hubungan produksi kapitalis, keberadaan masyarakat sipil merupakan kendala terbesar bagi upaya pembebasan manusia dari penindasan kelas pemilik modal. Sementara pada fase terakhir atau fase kelima, masyarakat sipil dipandang oleh Alexis de Tocqueville sebagai kelompok penyeimbang kekuatan negara. Menurutnya, kekuatan politik dan masyarakat sipil merupakan kekuatan utama yang menjadikan demokrasi Amerika mempunyai daya tahan yang kuat.

Dalam beberapa hal, di masyarakat Indonesia terdapat embrio bagi lahir dan berkembangnya masyarakat sipil apabila dilihat dari tradisi-tradisi lokal yang terdapat di masyarakat itu sendiri, seperti tradisi di lembaga-lembaga pendidikan pesantren di seluruh Indonesia, tradisi kerja sama di masyarakat Bali yang disebut subak atau di masyarakat Jawa yang dikenal sebagai lumbung desa. Menurut Kuntowijoyo (2006), masyarakat sipil berwatak dinamis, dan kenyataan riil dalam sejarah, bukan masyarakat yang utopis. Mengenai fungsi dan peran masyarakat sipil pun cukup beragam, yang intinya memperkuat posisi masyarakat bila berhadapan dengan kepentingan negara, dan lebih tepatnya kepentingan penguasa.

Salah satu tujuan dari masyarakat sipil adalah adanya usaha yang sungguh-sungguh, terencana, dan sistematis untuk mewujudkan otonomi masyarakat sehingga mereka tidak bergantung kepada negara. Dalam konteks ini, masyarakat sipil dapat dilihat melalui bentuk-bentuk paguyuban yang mampu menciptakan solidaritas sosialnya sendiri. Dalam tataran tertentu, paguyuban ini merupakan ciri utama

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dari kehadiran masyarakat yang baik. Hal ini dibuktikannya dengan adanya berbagai organisasi dalam masyarakat Indonesia, seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), dan sebagainya. Masyarakat sipil memang memiliki pengertian yang beragam, seperti Hobbes yang melihat masyarakat sipil sebagai upaya untuk menyelesaikan konflik yang terjadi dalam masyarakat. Sementara itu, Adam Ferguson melihat fungsi masyarakat sipil sebagai penjaga kohesi sosial dan penangkal dari ancaman negatif individualisme. Di sisi lain, Thomas Paine melihatnya sebagi antitesis negara yang dapat membatasi kekuasaan negara. Tocqueville, di satu pihak, melihat fungsi masyarakat sipil sebagai kekuatan penyeimbang negara.

Pada masyarakat sipil, unsur politik dan agama tidak dapat dipisahkan sehingga karakteristik masyarakat sipil sangat dipengaruhi oleh dua unsur tersebut. Dalam perjalanannya, kiprah politik Islam di panggung kekuasaan Indonesia banyak mengalami pasang surut. Masa awal Orde Baru sampai akhir tahun 1980 dapat dikatakan bahwa politik Islam di Indonesia banyak berada di luar arena kekuasaan. Namun, berkat perjuangan yang tidak pernah mengenal lelah sejak awal tahun 1990, hambatan terhadap politik Islam itu perlahan-lahan gugur dengan sendirinya. Politik Islam di Indonesia hampir mendekati ke arah cita-cita yang diharapkan, ditandai dengan kehadiran beberapa partai politik Islam di panggung politik. Pada dasarnya, negara (pemerintah) sangat menentukan perkembangan suatu agama di suatu negara tersebut. Kebijakan-kebijakan terhadap hal yang berbau keagamaan sangat memengaruhi terciptanya masyarakat madani (*civil society*) seperti yang menjadi cita-cita kedua belah pihak. Apabila kebijakan negara cenderung berpihak kepada salah satu agama tertentu, tak ayal jika negara atau keadaan negara tidak akan kondusif dan akan menimbulkan konflik yang mengarah ke unsur SARA.

Masyarakat sipil yang selanjutnya dikerucutkan menjadi *Civil Islam* menurut Hefner (2009) merujuk pada jenis atau varian keislaman yang memiliki karakteristik toleran, pluralis, sekuler, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro perubahan sosial, berprinsip pada kesetaraan gender, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban (*civil-*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ity). Konsep *Civil Islam* sangat beririsan dengan konsep masyarakat sipil yang mengedepankan kecenderungan untuk mengedepankan keterbukaan, solidaritas, dan keadilan. *Civil Islam* pada dasarnya mengandung premis bahwa masyarakat sipil mampu memelihara kebiasaan demokrasi yang setidaknya mengandung dua maksud, yaitu memiliki gerakan dan kapasitas untuk merumuskan wacana publik tentang *inklusifitas* sosial dan terdapat upaya membangun budaya pluralisme dan kesetaraan berbasis gerakan massa yang menuntut partisipasi aktif dari masyarakat. Oleh sebab itu, konsep *Civil Islam* berusaha mendemonstrasikan kelembagaan dan hubungan sosiokultural, bukan hanya semata-mata mengedepankan gagasan Islam yang dianggap universal sehingga mampu untuk menopang demokrasi.

Konsep *Civil Islam* menjelaskan upaya untuk menyeimbangkan antara religiositas publik dan kebebasan individu dan pluralitas yang di dalamnya terdapat hak-hak minoritas. *Civil Islam* tidak mengacu pada kualitas yang secara historis sudah ada dengan nama moderasi atau toleransi, melainkan mengacu pada reformasi etika masyarakat muslim yang dipromosikan oleh pemikir, aktivis, dan organisasi di Indonesia. Gerakan reformasi etika ini berupaya menggabungkan nilai dan praktik Islam dengan demokrasi yang tidak memisahkan antara praktik berbangsa dan bernegara dengan praktik agama. Para pemikir, aktivis, dan organisasi berupaya memastikan proses demokrasi dilegitimasi oleh agama dan diperkuat oleh akulturasi budaya.

Terkait dengan reformasi etika publik ini, setidaknya terdapat tiga prinsip yang mendukung. *Pertama*, *Civil Islam* menolak dengan tegas gagasan demokrasi membutuhkan pembatasan kekuasaan, melainkan pemisahan kekuasaan antara pejabat negara dengan masyarat religius untuk menghindari adanya kepentingan terselubung. *Kedua*, *Civil Islam* memberikan sanksi sosial tanpa pengecualian terhadap upaya mencampuri urusan terkait agama, negara, dan hak sipil, terutama pada hal-hal yang mendegradasikan nilai dan makna agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Ketiga*, *Civil Islam* tidak menekankan demokrasi sebagai hasil instrumen budaya barat yang identik

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan liberal, melainkan demokrasi sebagai modernisasi dan intrumen peradaban untuk meminimalkan perbedaan sosial yang ada di dunia dengan berbagai macam latar belakang dan kepentingan.

Seperti yang telah dikemukakan di awal, Kota Cirebon sejak awal berdirinya menduduki peran sentral. Mula-mula Cirebon diposisikan sebagai pusat kerajaan. Pada masa pemerintahan Hindia Belanda, Cirebon berkedudukan sebagai Ibukota Keresidenan, Ibukota Kabupaten, sekaligus Ibukota Distrik. Bahkan tahun 1906 Cirebon dijadikan sebagai *Gemeente* atau Kota Praja (*Staatsblad,* 1906). Berpuluh tahun kemudian, wilayah ini secara administratif terbagi menjadi Kota Cirebon, Kabupaten Cirebon, Kabupaten Indramayu, Kabupaten Majalengka, dan Kabupaten Kuningan dengan luas wilayah 569 kilometer persegi di bagian timur dan berbatasan langsung dengan Kabupaten Brebes Jawa Tengah. Sebagai salah satu pusat budaya dan sastra pesisir serta pusat penyebaran Islam di Jawa Barat, Cirebon menyimpan banyak bukti sejarah, tidak hanya fisik, seperti masjid, keraton, makam, dan pesantren tua, juga bukti nonfisik seperti tradisi unik yang merupakan persenyawaan Jawa dengan Islam yang masih lestari hingga kini. Peninggalan bersejarah tersebut menjadi bukti adanya dinamika masyarakat sipil yang masif sehingga menarik dan layak untuk dikaji. Oleh sebab itu, penulis berupaya menyibak dinamika politik Islam di Kota Cirebon dengan bersumber pada hasil observasi dan wawancara terhadap beberapa tokoh masyarakat muslim di Cirebon terkait dengan konsepsi berpolitik.

B. Dinamika Masyarakat Sipil

Di Indonesia, proses panjang demokrasi telah dilalui, yang ditandai dengan reformasi yang berimbas pada seluruh sektor kehidupan. Pada bidang pemerintahan, munculnya desentralisasi administratif yang paling luas jangkauannya mampu melimpahkan wewenang dari pemerintah pusat ke provinsi, kabupaten, dan kota. Kemudian, legislator juga membuat amandemen konstitusi yang dirancang salah satunya untuk menegakkan kebebasan beragama. Di samping itu, kaum reformis juga memberlakukan kebijakan yang dirancang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk mengakhiri peran angkatan bersenjata dalam politik nasional, memisahkan polisi dari militer, dan memutuskan hubungan antara militer dengan Partai Golkar yang telah berkuasa lama. Dalam hal ini, terdapat indikasi bahwa konsensus intrasipil yang juga dimotori oleh pemikir, aktivis, dan organisasi Islam mengenai isu fundamental dalam berbangsa dan bernegara mampu untuk mengubah arah negara. Hal tersebut terjadi karena para pemikir, aktivias, dan organisasi Islam di Indonesia melihat fenomena yang terjadi di negara-negara Timur Tengah dan Afrika dengan adanya penerapan hukum Islam, bahkan mengislamkan perbankan melalui bank syariah.

Proses panjang demokrasi dan dinamika masyarakat Muslim di Indonesia pasca reformasi beberapa kali mengalami perdebatan dan pertentangan. Majelis Permusyawaratan Rakyat yang didominasi muslim pernah menolak upaya untuk mengubah konstitusi negara. Hal tersebut terjadi justru dengan dorongan dari organisasi Islam terbesar di Indonesia, yaitu NU dan Muhammadiyah. Selain itu, penolakan tersebut mencerminkan kecenderungan masyarakat muslim di Indonesia bersikap skeptis terhadap upaya untuk mendirikan negara Islam. Kehadiran lembaga semacam NU, Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mampu untuk menjadi corong untuk menyuarakan aspirasi demokrasi yang formal dengan berlandaskan pluralisme Pancasila dengan terus mendukung kebebasan beragama dan melindungi hak-hak minoritas. Dengan begitu, demokrasi di Indonesia mulai memperlihatkan adanya keterlibatan dan kesetaraan yang membentuk nilai politik dan etika publik. Namun demikian, perbedaan mendasar antara Indonesia dengan negara mayoritas muslim di dunia adalah kualitas dalam beragama dan kuantitas masyarakat muslim tidak berbanding lurus dengan dukungan politik terhadap partai politik yang mempromosikan pembentukan negara yang Islamis. Anomali terjadi saat pilkada tahun 2017 yang berupaya untuk memberikan dukungan politik kepada selain Ahok, sekaligus mendeskripsikan bahwa kehadiran masyarakat Islam mampu memberikan warna dalam perpolitikan. Anomali tersebut berlanjut pada tahun 2019 yang berupaya untuk memberikan dukungan pada Joko Widodo yang pluralis dari salah satu organisasi Islam, yaitu NU.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dinamika yang terjadi antara Islam dan demokrasi mendeskripsikan adanya pergeseran epistemologi yang berkaitan dengan Islam dan demokrasi di Indonesia. Konsep *Civil Islam* berupaya mengelaborasikan antara praktik agama yang ditunjukkan melalui etika publik yang Islami dan modern dengan tetap memasukkan unsur demokrasi serta menolak upaya mengedepankan kebebasan individu. Kebangkitan Islam didukung oleh aspirasi populer yang kontekstual dengan perkembangan zaman dan selaras dengan negara, namun, tidak bertentangan dengan konsep pluralisme yang terdapat dalam Pancasila. Hal tersebut seperti pendapat yang disampaikan oleh Nurcholis Madjid dan dikutip oleh Hefner (2009), yaitu pada era modern, demokrasi dan hak warga negara adalah sesuatu hal yang penting bukan hanya untuk alasan negara, tetapi juga untuk perlindungan Islam dari penyalahgunaan nilai-nilai untuk keuntungan perorangan atau kelompok tertentu.

Ramage (2002) mengemukakan bahwa agama di Indonesia diposisikan pada tempat yang sangat strategis. Sekalipun disebutkan bahwa Indonesia bukan sebagai negara yang berdasarkan agama, pemerintah memberikan perhatian yang sedemikian luas dan besar terhadap kehidupan beragama. Sejak lahir, pemerintah negera ini menunjuk satu departemen tersendiri yang bertugas melakukan pembinaan dan pelayanan terhadap semua agama yang ada, yaitu Departemen Agama (kini Kementerian Agama). Meski demikian, negara dan agama merupakan persoalan yang banyak menimbulkan perdebatan (*discourse*) yang terus berkelanjutan. Hal ini disebabkan oleh perbedaan pandangan dalam menerjemahkan agama sebagai bagian dari negara atau negara bagian dari dogma agama.

Ramage (2002) juga mengemukakan permasalahan legitimasi pemerintahan (khususnya pada masa Orde Baru di bawah pemerintahan Presiden Suharto), yaitu hubungan yang penting sekali antara negara dan Islam, peran dalam politik dan potensi demokrasi yang mendominasi dinamika perdebatan politik nasional. Politik di Indonesia menggambarkan sikap (dalam hal ini cendekiawan Islam) dan aspirasi yang dalam politik Indonesia untuk membentuk masa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

depan yang menunjukkan bahwa negara telah sangat berhasil dalam mempertahankan lembaga-lembaga politik sekuler dalam masyarakat yang mayoritas muslim dengan bingkai ideologi nasional Pancasila.

Pada dasarnya, tanpa Pancasila negara akan bubar dengan sendirinya. Pancasila adalah seperangkat asas dan gagasan tentang negara yang harus dimiliki serta diperjuangkan sehingga Pancasila layaknya sebuah nyawa dari negara. Selain itu, akan terjadi disintegrasi masyarakat Indonesia jika terjadi upaya untuk mengganti Pancasila dengan suatu ideologi sektarian. Akan tetapi, jika pemerintahan bergaya militer berlangsung terus, masyarakat tidak akan terpecah menurut dimensi-dimensi teritorial, melainkan terjadi kehancuran jalinan masyarakat dan hilangannya mandat dari yang diperintah. Oleh karena itu, timbul gagasan untuk melawan penafsiran pemerintah yang menyatakan bahwa Pancasila adalah ideologi yang melingkupi semua dan mengatasi semua. Gagasan perlawanan ini dilakukan dengan mengembangkan pandangan alternatif tentang Pancasila, yang berpendapat bahwa visi Pancasila yang demikian hanya bisa dikembangkan di luar politik. Konsep besarnya adalah suatu pemerintahan yang adil, pemerintahan yang melindungi kebebasan mengeluarkan pendapat, berorganisasi, berserikat, juga pemerintahan yang menjamin kesamaan di hadapan hukum. Pancasila dahulu, sekarang, dan nanti adalah kompromi antara politik antara kaum demokrat, para pendukung negara teokratis, dan kaum nasionalis yang memungkinkan semua rakyat Indonesia untuk bergabung dalam suatu negara kesatuan yang nasionalis.

Selain peran signifikan Pancasila, organisasi masyarakat juga memiliki peran penting. Dalam hal ini, NU dan Ikatan Cendikiawan Muslim Indonesia (ICMI) menjadi titik sentral peran penting tersebut. NU menganut konsep nasionalisme yang sesuai dengan Pancasila dan UUD tahun 1945 yang telah menjadi perintis dalam masalah-masalah ideologi. ICMI dianggap mampu mengembalikan Islam dan agama ke arena politik setelah dua dasawarsa dilakukan upaya-upaya untuk memisahkan agama dari politik.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Gagasan tentang relasi Islam dan negara selalu menjadi wacana aktual di Indonesia meskipun telah diperdebatkan dan mengalami *fluctuative discourse* dalam percaturan politik di Indonesia. Namun demikian, momen ketegangan dan perdebatan mengenai negara dan Islam acap kali muncul menjelang pemilu karena momen ini merupakan kesempatan besar bagi semua golongan yang ingin memperjuangkan aspirasi politiknya, baik itu yang berideologikan nasionalis, maupun Islam. Sejak pancasila dijadikan dasar ideologi formal Republik Indonesia pada tahun 1945 oleh Sukarno, Pancasila menjadi bagian perdebatan politik yang tak terelakkan oleh politikus dan agamawan, khususnya Islam.

Secara temporal, setidaknya ada beberapa dinamika relasi politik, negara, dan Islam. Sebelumnya pada tahun 1978–1985 telah terjadi internalisasi ideologi Pancasila yang diinstruksikan oleh Presiden Suharto, dan kemudian menimbulkan perdebatan yang luar biasa di kalangan tokoh dan gerakan ideologi Islam. Insiden politik semacam itu sempat terulang kembali pada tahun 1990 di negeri ini, yakni mengenai perdebatan ideologi. Sebenarnya, sumber perdebatan itu adalah relasi Islam dan negara. Penawar dari perdebatan tersebut adalah Pancasila, yang dirasa cocok untuk bangsa Indonesia tanpa memandang agama, etnisitas atau daerah. Nilai sosial terpenting Pancasila adalah toleransi. Meskipun Indonesia secara filosofis didasarkan pada agama, negara tidak mendukung salah satu agama.

Agama tampaknya yang paling sering menjadi alat politik untuk membenarkan kelompok sendiri, serta menyalahkan kelompok lainnya. Padahal, setiap orang beragama umumnya sepakat bahwa pesan inti agama adalah memelihara kehidupan damai serta saling mengasihi antarsesama manusia. Apabila yang terjadi adalah sebaliknya dari pesan-pesan pokok setiap agama, tentulah telah terjadi kesalahpahaman antarpemeluk agama. Untuk itulah, ide toleransi dalam bingkai pluralisme agama ini penting dalam rangka menciptakan persatuan dan kesatuan antarsesama bangsa Indonesia dalam menjalankan kehidupan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Toleransi ditandai dengan adanya kesadaran untuk saling mengenal dan berdialog secara tulus sehingga kelompok yang satu dengan yang lain saling *take and give* (menerima dan memberi). Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia mempunyai nilai-nilai penting dalam menciptakan keharmonisan sesama masyarakat dan meraih kestabilan politik di Indonesia. Ide ini dapat dilirik dalam istilah *pribumisasi* Islam, nilai-nilai demokrasi dan hak asasi manusia, prinsip humanis dalam pluralitas masyarakat, dan prinsip keadilan serta prinsip egaliter. Dengan kata lain, Islam sebagai panduan dan tuntunan bernegara (sebagai visi dan misi), demokrasi sebagai alat untuk mencapai tujuan bernegara (sebagai strategi), dan toleransi merupakan implementasi dari penerapan Islam dan demokrasi.

Dinamika politik Islam di Indonesia yang mengalami persinggungan dengan demokrasi dan melahirkan toleransi secara umum juga memengaruhi perkembangan politik Islam di Kota Cirebon. Sejarah mencatat bahwa Cirebon sebagai salah satu kota simpul tengah yang menghubungkan beberapa kota besar di Pulau Jawa yang menjadi bagian penting dari proses panjang sejarah Islam di Indonesia (Firmanto, 2015). Terkenal dengan julukan "Kota Udang", Cirebon dalam sejarah kuno dikenal sebagai daerah yang terletak di sebelah timur laut Provinsi Jawa Barat. Pada saat ini, yang disebut daerah Cirebon merupakan wilayah bekas Keresidenan Cirebon yang terdiri dari Kabupaten Indramayu, Kabupaten Majalengka, dan Kabupaten Kuningan.

Mengemukakan politik tidak lengkap apabila tidak menyertakan pendidikan yang menjadi penyokong bagi politik sehingga bersifat dinamis dan terus tumbuh dan berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Perkembangan tersebut yang berusaha dipetakan oleh Hefner (2007) dalam konteks tren baru pendidikan Islam yang memicu munculnya keragaman pertumbuhan politik pendidikan Islam pada masa kontemporer di Asia Tenggara. Secara spesifik, Hefner mengklasifikasikan negara menjadi dua, yaitu negara yang mayoritas berpenduduk muslim, seperti Indonesia, dengan persentase penduduk muslim sekitar 87,8% dan di Malaysia dengan persentase

Buku ini tidak diperjualbelikan.

penduduk muslim sebesar 60%, dan negara yang berpenduduk minoritas muslim, seperti di Thailand, Filipina, dan Kamboja.

Hefner (2007) mengklasifikasikan tipologi lembaga pendidikan Islam yang terdiri dari tiga bentuk, yaitu pengajian Al-Qur'an yang dikhususkan untuk membaca dan menghafal Al-Qur'an, pondok pesantren sebagai lembaga untuk mengkaji dan mendalami paham keislaman, dan madrasah sebagai sekolah modern yang sudah dilengkapi dengan fasilitas penunjang yang lengkap. Pondok pesantren di Indonesia merupakan lambang keberhasilan pendidikan Islam dalam mempertahankan sistem pendidikannya. Namun, sekitar tahun 1910-an, pesantren mulai mengalami perubahan dengan mengadopsi sistem pendidikan sekolah. Dalam perkembangannya di Indonesia, sekolah Islam sejak tahun 1900-an memiliki kesamaan dengan dengan teori politik gerakan sosial yang tidak hanya mendidik siswa, tetapi juga membentuk jaringan ideologi sosial, yang kelak akan berpengaruh terhadap transformasi sosial, bahkan transformasi negara.

Di Indonesia, gerakan sosial pada sekolah binaan PKS dan Hidayatullah memiliki pengaruh terhadap kurikulum ajaran masing-masing lembaga. Pengaruh tersebut tidak hanya pada sisi ideologis tetapi juga pada tataran politik, di mana sekolah menjadi objek untuk mengembangkan perannya sebagai gerakan sosial yang kelak akan menghasilkan generasi yang berkembang sesuai dengan ideologi. Upaya lain yang berkembang khususnya dalam sekolah Islam adalah munculnya sekolah Islam terpadu dari berbagai jenjang, mulai sekolah dasar hingga sekolah menengah. Selain itu, terdapat pula madrasah *salafi* yang memiliki corak wahabi, dipelopori oleh *salafi* wahabi dari Timur Tengah yang memiliki kurikulum khas tersendiri. Perkembangan sekolah Islam tersebut makin memperkuat konsep bahwa dari sisi ideologis Asia Tenggara memiliki hubungan erat dengan Timur Tengah. Semenjak tahun 1990, masih ada beberapa sekolah yang masih menerapkan sistem tradisional dan jauh dari perkembangan serta campur tangan politik. Hanya sedikit dari mereka yang mengikuti contoh dari figur Abu Bakar Ba'asyir yang berambisi untuk merevolusi negara dan masyarakat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Generasi sekolah Islam yang berkembang, bahkan kebanyakan lebih mengajarkan tentang upaya membangun negara dan masyarakat yang damai. Islam dan nasionalisme pada awal abad ke-21 ini masih memiliki gerakan yang menyatakan bahwa nasionalisme bertentangan dengan Islam, seperti halnya yang digaungkan oleh Persatuan Islam (PERSIS). Walaupun sekolah yang dibina tidak mengajarkan kekerasan, kebanyakan mengajarkan bahwa nasionalisme tidaklah tepat untuk dijadikan dasar negara. Paham ini kemudian dikembangkan dengan munculnya partai politik Islam Hizbut Tahrir yang awalnya dimulai dari sejarah munculnya Darul Islam (DI) yang berpegang teguh ingin membangun negara Islam di Indonesia.

Melalui fenomena gerakan sosial ini, menurut Hefner, para pendidik muslim dihadapkan pada beragam pertanyaan yang berhubungan demokrasi, pluralisme, nonmuslim, dan permasalahan perempuan. Perasaan dilema pun muncul, antara mempertahankan semangat nasionalisme cinta tanah air dengan menegakkan syariat Islam lalu mendirikan negara Islam. Hefner (2007) mengemukakan pula bahwa konsep demokrasi merupakan landasan terbaik untuk negara dan negara harus didasarkan pada Al-Qur'an dan sunah serta menerapkan syariat hukum Islam. Namun, jika dihubungkan dengan negara Islam, hanya kurang dari 30% warga negara yang mendukung partai politik Islam.

Menurut Hefner (2007), hal ini menyiratkan bahwa masyarakat Islam Indonesia memang meyakini bahwa syariat Islam merupakan petunjuk dari Tuhan yang perlu ditegakkan, namun jika dihubungkan dengan golongan radikalis dan penerapan hukum Islam secara keseluruhan, masih banyak di antara mereka yang memilih menggunakan politik hukum demokrasi di Indonesia. Dalam hal ini, proses tersebut dinamakan Hefner sebagai *Etazitation of Islamic Education* atau penegaraan pendidikan Islam. Selain itu, perspektif perbandingan dan pembaruan pendidikan Islam dianggap paling reformis dan progresif di dunia Islam. Kenyataan ini, seperti kesimpulan Hefner, merupakan hasil dari kolaborasi paling efektif di antara para pengelola pendidikan dan pendidik muslim yang memiliki independensi dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

para pejabat pemerintah yang bertanggung jawab mengawasi pendidikan Islam. Ketika pendidikan Islam berhadapan dengan berbagai tantangan modern dan tatkala kaum muslimin sendiri berada dalam kesulitan, peran pemerintah dalam reformasi pendidikan seolah menjadi keniscayaan. Dalam istilah lain, proses tersebut bisa juga disebut sebagai reformasi yang disponsori pemerintah (*state-sponsored reform*).

Mengerucut secara spasial pada wilayah Kota Cirebon, hasil penelitian Hefner mengenai masyarakat sipil Islam di Asia Tenggara dan di Indonesia sangat sesuai dengan kondisi terkini masyarakat sipil Islam di Kota Cirebon yang secara budaya dan latar belakang sejarah telah terbentuk sebagai kota pelabuhan modern pada masa lalu. Kota Cirebon merupakan bagian dari Kesultanan Cirebon yang berdiri sejak 1479 oleh Syarif Hidayatullah, seorang ulama, wali, sekaligus keturunan bangsawan sehingga corak keagamaan dan legitimasi kekuasaan sangat kuat melekat pada Cirebon (Erwantoro, 2012). Pada masa Syarif Hidayatullah tersebut Cirebon mengalami masa kejayaan, dalam perkembangan penyebaran paham Islam, perkembangan perekonomian, dan kestabilan pemerintahan.

Konsep demokrasi yang memberikan kebebasan dan kesetaraan telah diterapkan di bawah kekuasaan Syarif Hidayatullah meskipun demokrasi sendiri belum dikenal pada masa itu. Konsep kebebasan dan kesetaraan ini yang membuat Cirebon mampu merdeka dari Kerajaan Sunda dan mampu mengislamkan penduduk pada wilayah kerajaan dengan sistem pengislaman *top-down*, yaitu dari pejabat atau petinggi kerajaan hingga kepada masyarakat pada lingkup terkecil. Kedua konsep itu juga lah yang membuat Cirebon mampu melaksanakan pembangunan infra- dan suprastruktur, serta mampu menjalin hubungan antarkerajaan dengan baik (Erwantoro, 2012). Kemajuan secara agama, ekonomi, dan politik pada Kerajaan Cirebon membawa kesejahteraan pada masyarakat yang turut mengatrol awal munculnya kelas menengah elite yang berperan dalam lintasan sejarah di Kota Cirebon. Jika pada masa Kerajaan Cirebon di bawah kepemimpinan Syarif Hidayatullah kelas menengah berperan dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

menjalankan roda pemerintahan dan teknis penyebaran agama Islam, pada masa pendudukan *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) dan Pemerintahan Hindia Belanda kelas menengah sangat berperan dalam memobilisasi masyarakat untuk menentang penjajahan dan mengadakan pembaruan melalui pendidikan pesantren. Peranan kelas menengah tersebut terus terasa hingga saat ini sehingga tak jarang perubahan kultur yang terjadi pada masyarakat Kota Cirebon ditunjang oleh pengaruh kelas menengah.

Perubahan kultur pada masyarakat juga memengaruhi kelas menengah di Cirebon. Terkait dengan kelas menengah ini, penulis mendukung hasil penelitian Hefner yang menggunakan analisis dari Kuntowijoyo (2006). Kultur Islam menyentuh masyarakat yang terdidik dan tercerahkan melalui pendidikan pesantren dengan adanya kesenjangan antara merasuknya kultur Barat pada masyarakat perkotaan ketika masa pendudukan VOC hingga Pemerintahan Hindia Belanda dan kebiasan atau etiket atau nilai-nilai moral tradisional (Jawa) yang tidak bisa lagi mengikat. Dengan adanya kesenjangan tersebut, agama Islam tampil sebagai modernisme dan neomodernisme yang sangat multietnis. Pola tersebut yang telah dihadirkan oleh Syarif Hidayatullah dengan menjadikan Islam sebagai landasan dalam menyelesaikan kesenjangan yang terdapat di masyarakat kala itu.

Kehadiran kelas menengah yang merupakan bagian dari masyarakat sipil Islam di Cirebon pada masa kini diharapkan mampu untuk mendukung ideologi dan kebijakan pemerintah sehingga hierarki elite birokrasi pemerintah perlahan mulai luntur. Senada dengan Hefner, Nakamura juga berpendapat bahwa semakin meluasnya lapisan terdidik di kalangan umat Islam, mobilitas vertikal juga semakin terbuka sehingga di antara mereka kemudian banyak yang menjadi profesional dan birokrat. Hal tersebut secara simultan juga memengaruhi perkembangan pendidikan Islam yang juga berdampak pada perkembangan politik di Kota Cirebon. Kehadiran pendidikan dasar, pesantren, hingga perguruan tinggi Islam di Kota Cirebon memicu semangat perubahan dalam tatanan pemerintahan dan perekonomian meskipun masih belum signifikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

C. Kota Cirebon dalam Persinggungan Agama dan Politik

Cirebon berasal dari kata 'ci' atau '*cai*' dan 'rebon' dari gabungan bahasa Sunda dan bahasa Jawa. 'Ci' berarti air sisa olahan udang yang dapat diolah menjadi terasi, sementara 'rebon' merupakan udang kecil (Hariyanto, 2016). Mengacu pada bahasa yang digunakan dalam menyusun kata 'Cirebon', pada perkembangannya Cirebon menjadi daerah persinggungan sekaligus perbatasan antara budaya Jawa dan budaya Sunda. Sementara itu, mengacu pada arti kata 'Cirebon' tersebut, pada perkembangannya Cirebon berkembang menjadi wilayah penghasil ikan dan udang. Tak pelak hal ini membuat Cirebon menjadi daya tarik bagi wilayah lain sehingga Cirebon berkembang menjadi pusat perdagangan dan pelabuhan transit bagi pedagang Nusantara dan juga pedagang asing, seperti pedagang Tiongkok, India, Arab, Persia, Portugis, Spanyol, Inggris, dan Belanda.

Persinggungan melalui interaksi masyarakat Cirebon yang merupakan campuran suku Jawa dan suku Sunda dengan masyarakat asing menyebabkan munculnya akulturasi budaya pada masyarakat Cirebon, sekaligus menjadikan masyarakat Cirebon kental akan unsur heterogenitas. Unsur Hindu-Buddha yang melekat bergabung dengan unsur Islam dan unsur asing lainnya. Akulturasi budaya tersebut terlihat dari tradisi ritual Panjang Jimat yang di dalamnya terdapat tradisi *caos* (silaturahmi) dan *matur bakti* (persembahan) kepada Sultan dan keluarganya sebagai puncak acara memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW (Hariyanto, 2016).

Selain pengertian Cirebon sebagai wilayah penghasil udang, secara etimologi Cirebon berasal dari kata 'caruban' yang berubah menjadi 'carbon', atau 'cerbon', dan akhirnya menjadi Cirebon. Kata tersebut mengandung arti campuran yang kemudian dikaitkan dengan wilayah tempat bercampurnya penduduk dari berbagai bahasa, bangsa, agama, aksara, dan pekerjaan (Jamil, 2013). Awalnya, Cirebon dikenal dengan sebutan Tegal Alang-Alang atau Kebon Pesisir, kemudian menjadi ibukota bagi kerajaan Islam pertama di Jawa bagian barat, yaitu Kerajaan Cirebon.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kota Cirebon demikian pula halnya kota pelabuhan pada masa lalu memiliki beberapa tipologi khas yang terawat hingga saat ini. Tipologi khas tersebut mencerminkan adanya dinamika dan persinggungan unsur yang melekat pada masyarakat, seperti pemerintahan dan politik yang disimbolkan dengan bangunan peninggalan berupa keraton, sementara perekonomian disimbolkan dengan peninggalan berupa pelabuhan, kantor dagang, bangunan bekas perusahaan, bank, dan pasar. Selain itu, agama disimbolkan dengan peninggalan berupa masjid dan gereja. Di samping peninggalan-peninggalan tersebut, tipologi khas lainnya adalah adanya alun-alun sebagai tempat berkumpulnya masyarakat sekaligus tempat yang menghubungkan masyarakat dengan penguasa.

Di Cirebon terutama pada masa kerajaan hingga masa Pemerintahan Hindia Belanda, Keraton memegang kendali besar atas dinamika masyarakat. Selain sebagai pusat pemerintahan, Keraton juga menjadi pusat pendidikan dan penyebaran agama sampai kemudian diambil alih peranannya oleh pesantren setelah perpecahan yang terjadi di Keraton. Perpecahan yang terjadi menyebabkan kerajaan terbagi menjadi Kesultanan Kasepuhan, Kanoman, dan Kacirebonan, serta Kaprabonan atau Panembahan (Hariyanto, 2016).

Dari sekian banyak unsur yang berpengaruh pada dinamika masyarakat di Kota Cirebon, unsur politik dan agama sangat layak untuk dikemukakan. Politik dalam hal ini merupakan semacam media untuk memperoleh dan mengimplementasikan kekuasaan, sementara agama dalam hal ini menjadi penyeimbang dalam upaya memperoleh dan mengimplementasikan kekuasaan. Dalam hal politik ditinjau dari sisi historis, pada Pemilihan Umum tahun 1955, Masyumi dan Partai Nasional Indonesia (PNI) merupakan dua Partai Politik yang menduduki peringkat teratas dengan masing-masing meraih 1,8 juta suara dan 19,5 juta suara. Sementara itu, partai lain seperti Partai Komunis Indonesia (PKI) menempati urutan ketiga dengan 739.000 suara dan Partai Nahdhatul Ulama (NU) menempati urutan keempat dengan perolehan 645.000 suara.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Secara umum, orientasi politik mendukung Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) cukup signfikan di Jawa Barat. Namun demikian, pada Kota Cirebon, PKI memperoleh suara terbanyak, yaitu 12.665 suara, disusul oleh PNI sebanyak 9.536 suara, Masyumi sebanyak 6.255 suara, dan NU sebanyak 5.838 suara. Berbeda dengan Kota Cirebon, suara hasil Pemilu 1955 di Kabupaten Cirebon dikuasai oleh Partai NU sebanyak 104.520 suara, disusul oleh PKI sebanyak 70.143 suara, PNI sebanyak 63.720 suara, dan Masyumi sebanyak 46.261 suara. Sementara itu, di Kabupaten Kuningan dan Majalengka, PNI menempati suara teratas yang diikuti oleh Masyumi, PKI dan NU. Di Kabupaten Indramayu, Masyumi menempati suara terbanyak. Dengan demikian, jika dipetakan Cirebon Raya memiliki perbedaan demografi politik antara satu kabupaten dengan kabupaten yang lain. Jumlah pesantren yang cukup banyak di Kabupaten Cirebon membuat daerah ini menjadi basis Partai NU pada Pemilu 1955. Sementara itu, Kota Cirebon merupakan basis kuat PKI, dan Kuningan serta Majalengka menjadi basis kuat bagi PNI. Khusus untuk Indramayu, wilayah ini menjadi basis kuat bagi Masyumi.

Dalam perpolitikan Kota Cirebon, mayoritas anggota DPRD merupakan partai-partai nasionalis, seperti Gerindra, PDIP, Nasdem, Demokrat, Golkar, PKS, PPP, dan PKB. Hal ini menunjukkan meskipun mayoritas warga Cirebon adalah Islam, tetapi masyarakatnya tergolong ke dalam "Islam nasionalis". Dari 35 Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kota Cirebon, enam orang berasal dari Partai Gerindra, dan enam orang berasal dari Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Selain itu, Partai Demokrat dan Partai Nasdem diwakili oleh masing-masing empat orang. Sementara itu, Partai Golkar, Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) diwakili oleh masing-masing tiga orang. Untuk Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura) diwakili oleh masing-masing dua dan satu orang (BPS, 2021). Dengan begitu, mayoritas masyarakat dapat dikatakan sebagai warga NU dengan calon Kepala Daerah selalu berasal dari latar belakang NU. Dengan demikian, menurut Ketua

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pimpinan Cabanng Nahdhatul Ulama Kota Cirebon, secara afiliasi politik keagamaan dapat dikatakan bahwa NU akan melawan NU sehingga siapapun yang memenangkan Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) akan berasal dari tokoh yang memiliki latar belakang NU.

Fenomena politik dan agama di Cirebon adalah miniatur dari politik nasional. Meskipun masyarakat Kota Cirebon dan sekitarnya memiliki kultur budaya keraton dan Islam, sedikit sekali parpol Islam memiliki kursi di DPRD. Harus diakui bahwa perubahan telah terjadi sehingga masyarakat Islam lebih pragmatis memilih partai sesuai dengan perhitungan politik mereka. Selain itu, apa yang perlu dicatat adalah bahwa sebagian besar masyarakat Cirebon juga penganut Islam sinkretis atau abangan yang secara politik biasanya memberikan dukungannya kepada partai nasionalis. Mayoritas praktik kultural adalah mistis atau Islam abangan, sedangkan santri hanya ikut kiai saja. Perhitungan untuk memenangkan wali kota bukanlah hal yang sulit dilakukan. Untuk memenangkan pilkada, calon wali kota cukup menguasai 3 dari 5 kecamatan, dan anggaran yang digunakan dalam satu kecamatan dapat diperhitungkan, misalnya 1 miliar rupiah tiap kecamatan. Pada pilkada terakhir, Bamunas, pengusaha pemilik Grage Mall dan Grage Hotel serta Masjid Hijau, dikalahkan oleh Nasirudin Asis Umar, seorang pengacara dari Partai Demokrat yang menggandeng Etty Herawati dari Nasdem, yang menguasai kejaksaan. Sementara itu, di Kabupaten Kuningan, lembaga-lembaga politik dikuasai oleh PDIP dan kelompok sekuler. Bupati yang terkenal dari PDIP adalah Aang Hamid Sugandi. Ia terkenal membangun jalan ke pelosok-pelosok kampung, kemudian diteruskan oleh istrinya di periode ketiga. Sekarang, di periode keempat juga diteruskan oleh PDIP, yaitu Anang Kurnia. DPRD Kuningan dikuasai oleh PDIP, Gerindra, Golkar, Demokrat, PPP, PKB dan PKS. Islam politik berpusat di Cilimus, Jalaksana, Kuningan dan Dharma (kecamatan).

Dalam setiap pemilihan umum baik pada tingkat nasional, provinsi, maupun kabupaten atau kota, pesantren selalu diperhitungkan secara politik. Kekuatan pesantren adalah pada jaringan alumninya, bukan pada jumlah siswanya sehingga bisa dijual dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bargaining politik. Hal yang terjadi adalah transaksi politik untuk menarik masa potensial. Oleh karena itu, apabila memenangkan kontestasi politik maka Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) akan digunakan untuk membayar kompensasi. APBD Cirebon besar dari jasa hotel dan restauran sebagai kota transit. Di samping itu, ada industri kerajinan rakyat yang ditopang oleh pusat produksi batik di Tegal Gubuk dan Trusmi.

Menurut keterangan Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Kota Cirebon, konsep politik PCNU adalah mewujudkan politik yang *akhlakul kharimah* dengan santun, seperti menyatakan protes melalui jalur hukum dan tidak melakukan demonstrasi di jalanan. Politik yang *akhlakul kharimah* diakui akan menghapus kesenjangan dan mencapai kesejahteraan. Namun, dalam praktiknya, kontestasi antara PCNU dan kelompok-kelompok Islam terasa cukup keras di kota ini dalam bentuk saling membatalkan acara satu sama lain. Kontestasi elite PCNU dengan kelompok yang diklaim islamis tersebut berupa fenomena saling memprotes acara pengajian yang pembicaranya bertentangan dengan aliran keagamaan mereka. Misalnya, pada saat PCNU Kota Cirebon ingin mengundang K.H. Said Agil Siraj, Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), dalam acara haul Sayyidina Hasan dan Husin, terdapat laporan ke polisi bahwa K.H. Said Agil Siraj mendukung Syiah. Namun, setelah negosiasi akhirnya K.H. Said Agil Siraj tetap diizinkan memberikan ceramah di Cirebon. Sebaliknya, pada saat Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) mengundang Ustaz Bakhtiar Nasir ke Cirebon melalui Masjid At-Taqwa dalam acara pengajian, PCNU menolak dan melaporkan ke polisi. Selanjutnya, saat Yayasan Al-Bagja mengundang Ustaz Abdul Somad (UAS) dalam pengajiannya, PCNU kembali menolak. Yayasan dan pesantren tersebut dipimpin oleh Buya Yahya Zaenul Maarif dengan amaliahnya NU, tetapi harakat dan fikrahnya bukan NU. Pascanegosiasi, akhirnya UAS diizinkan mengisi pengajian yang terbatas dilaksanakan di tempat tertutup dengan alasan Covid-19.

Berpolitik dengan berlandas pada agama ini sudah menjadi tradisi yang diwariskan oleh para ulama sejak masa kolonial. Amak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Abkari (Rindanah, 2013) mencatat bahwa seorang Mufti Besar Kesultanan Kanoman, K.H. Muqoyyim atau dikenal dengan nama Mbah Muqoyyim, melakukan tindakan politik nonkooperatif terhadap Belanda. Tindakan seperti itu, terutama setelah berdirinya NU pada 1926, menjadi ciri dan karakter masyarakat Islam, seperti Cirebon, yang mengikuti secara taat kepemimpinan ulama. Ulama sebagai pemimpin informal telah menjadi panutan yang menjadi pembimbing masyarakat termasuk dalam berpolitik. Dengan demikian, masih kuatnya masyarakat Cirebon menggunakan politik Islam bisa dipahami karena sejauh ini warisan budaya kerajaan Islam yang ada di sana masih cukup berpengaruh. Meskipun demikian, dalam perkembangannya pada masa mutakhir ini perubahan telah terjadi di mana partai Islam tidak lagi menjadi pilihan karena politik agama atau berdasar pada agama ini telah meluntur setelah NU melakukan politik "Kembali ke Khitah", yakni tidak lagi berpolitik praktis. NU yang menjadi wadah organisasi masyarakat Cirebon, khusunya kalangan pesantren, telah kembali menjadi organisasi social keagamaan pada tahun 1984.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa sebagian tokoh Islam dan juga pesantren atau beberapa kiai-nya masih juga memegang politik Islam. Mereka tetap menyuarakan politik untuk kepentingan Islam atau memberikan dukungan kepada partai Islam yang ada. Pada sisi lain, pemerintah biasa mendatangi pesantren atau tokoh Islam untuk mendapatkan dukungan untuk legitimasinya. Pada masa pemilihan presiden pada tahun 2024 ini, misalnya, beberapa pesantren, termasuk Pesantren Buntet, setidaknya sebagian kiai-nya, ikut memberi dukungan terhadap calon presiden. Ini adalah sikap ambil bagian atau terlibat dalam politik pratis, yang seharusnya tidak lagi dilakukan, mengingat mereka adalah anggota NU.

Perlu dicatat bahwa masih terlibatnya sebagian pesantren dalam politik praktis adalah karena beberapa pertimbangan. Dalam pandangan Pesantren Buntet, politik praktis adalah strategi untuk menguasai sumber daya. Terdapat beberapa alasan mengenai pandangan tersebut. *Pertama*, menguasai politik berarti memiliki akses

Buku ini tidak diperjualbelikan.

terhadap kelompok yang berkuasa, sekaligus memiliki akses terhadap sumber daya termasuk kekuasaan dan ekonomi. *Kedua*, penguasaan sumber daya didasarkan atas siapa yang kuat dan siapa yang menang. *Ketiga*, sadar akan posisi pesantren sebagai *vote getter* dalam setiap pemilihan umum baik tingkat kabupaten, provinsi, maupun nasional. Semua calon dan parpol akan meminta restu ke pesantren. *Keempat*, cara berfikir yang harus dibangun dan dipraktikkan adalah tidak hanya parpol dan kandidat yang memanfaatkan pesantren, tetapi pesantren juga memanfaatkan politisi.

D. Penutup

Kota Cirebon yang telah berkembang sejak masa lalu dengan persinggungan Politik dan Agama menghadirkan dinamika pada masyarakat sipil menjadi heterogen, toleran, dan humanis dalam suatu *caruban* (campuran) yang menjadi asal kata Cirebon. Hal ini sejalan dengan konsep masyarakat sipil yang selanjutnya dikerucutkan menjadi *Civil Islam* yang menurut Hefner (2019) merujuk pada jenis atau varian keislaman yang memiliki karakteristik toleran, pluralis, sekuler, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro perubahan sosial, berprinsip pada kesetaraan gender, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban. Berkaitan dengan adab yang menjadi keadaban dan peradaban, mengacu pada konsep perabadaban seorang pemikir Aljazair bernama Malik bin Nabi disebutkan bahwa suatu peradaban tidak akan bangkit, kecuali dengan akidah keagamaan. Dalam hal ini, nilai keadaban tersebut telah menjadi peradaban yang dikonsepsikan dan dibangun sejak masa awal Kerajaan Cirebon di bawah kepemimpinan Syarif Hidayatullah menggunakan landasan akidah keagamaan sehingga pada masa tersebut Cirebon mengalami masa kegemilangan.

Dalam perkembangannya, terutama pada masa kegemilangannya, muncul kelas menengah elite sebagai bagian dari masyarakat sipil di Kota Cirebon, yang mampu menjalankan roda pemerintahan sebagai birokrat sekaligus menjadi penyeimbang kekuasaan Keraton. Pendirian pesantren di wilayah sekitar Kota Cirebon dipelopori dan didominasi oleh masyarakat yang berasal dari kelas menengah dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

masih keturunan kerabat Keraton ini. Kini, kelas menengah di Kota Cirebon yang memiliki latar belakang pengusaha dan akademisi mampu memberikan warna baru dalam dinamika politik dan agama. Kelas menengah ini yang menjadi bagian dari elite penguasa sekaligus agen pendidik melalui lembaga pendidikan. Dalam lintasan sejarah, dinamika pasang surut hingga perpecahan merupakan suatu proses yang pasti terjadi di dalam masyarakat. Namun demikian, masyarakat sipil di Kota Cirebon tetap dapat mempertahankan unsur lokalitas dan kebudayaan yang mewarnai dinamika politik.

Upaya mempertahankan lokalitas dan kebudayaan tersebut setidaknya dilandasi oleh beberapa hal. *Pertama*, masyarakat di Kota Cirebon yang mayoritas beragama Islam mendukung pemisahan kekuasaan antara pejabat negara dengan masyarat religius untuk menghindari adanya kepentingan terselubung. Hal ini dibuktikan dengan keinginan masyarakat yang kuat untuk memperdalam ilmu keagamaan, tetapi berupaya memisahkan kepentingan agama dengan politik sehingga politik bernuansa nasionalis religius lebih diminati oleh masyarakat sipil Islam di Kota Cirebon. *Kedua*, masyarakat sipil Islam di Kota Cirebon memberikan sanksi sosial tanpa pengecualian terhadap upaya mencampuri urusan terkait agama, negara, dan hak sipil, terutama pada hal-hal yang mendegradasikan nilai dan makna agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. *Ketiga*, masyarakat sipil Islam di Kota Cirebon yang sejak masa lalu telah mengalami proses modernitas menganggap demokrasi sebagai modernisasi dan instrumen peradaban untuk meminimalkan perbedaan sosial yang ada di dunia dengan berbagai macam latar belakang dan kepentingan.

Pada akhirnya, dapat diketahui bahwa ada beberapa ormas Islam yang dapat dikategorikan Islamis atau mendukung Islam politik di Kota Cirebon. Misalnya GAPAS, Al-Mannar, dan MMI di Kota Cirebon serta FPI di Kabupaten Kuningan. Namun, pada saat ini, terutama pascapilpres 2019, hampir semua ormas Islamis tidak kelihatan aktif. Hal tersebut diduga karena pada masa Presiden Jokowi, pemerintah tidak memberikan ruang gerak bagi mereka. Sementara itu, kebanyakan ormas Islam besar, seperti NU dan Muhammadiyah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dan juga beberapa pesantren Salafi tidak mendukung gerakan politik Islamisme. Kelompok ini lebih memilih memperkuat masyarakat sipil dengan pengajian, pendidikan, dan terlibat dalam politik. Secara historis, Kota Cirebon merupakan titik pertemuan antara kelompok-kelompok Islam kultural yang kebanyakan berkembang di Jawa Timur dan Tengah dan Islam formal yang lebih didominasi oleh etnis Sunda.

Temuan lapangan mengenai konsep berpolitik ormas Islam di Cirebon ini mendukung tesis Hefner bahwa masyarakat sipil Islam mendukung bekerjanya nilai-nilai dan sistem politik demokrasi. Selain itu, masyarakat sipil melalui pesantren menyediakan wahana sumber daya politik, ekonomi, kebudayaan, dan moral untuk menjaga dan mengawasi keseimbangan Kota Cirebon. Keberagaman dalam masyarakat sipil pun dapat menjadi dasar yang penting bagi persaingan yang demokratis di Kota Cirebon meskipun hal ini masih perlu untuk dikaji lebih lanjut. Lebih dari itu, peran masyarakat sipil yang diwujudkan dalam bentuk pesantren dapat memperkaya peranan partai-partai politik dalam hal partisipasi politik, meningkatkan efektivitas politik dan meningkatkan kesadaran kewarganegaraan. Dalam hal ini, pesantren baik di wilayah Kota Cirebon maupun di wilayah Kabupaten Cirebon dan Kabupaten Kuningan berkontribusi dalam menjaga stabilitas politik di Kota Cirebon. Terakhir, pesantren atau komunitas agama yang ada di Kota Cirebon memiliki peran sebagai wadah bagi seleksi dan lahirnya para pemimpin politik yang baru yang mampu menghalangi dominasi rezim otoriter. Terkait hal ini, diperlukan penelitian lebih lanjut berkaitan dengan signifikansi pesantren dalam kaitannya dengan seleksi dan lahirnya para pemimpin politik yang baru yang mampu menghalangi dominasi politik. Dengan demikian, upaya menyibak dinamika politik Islam di Kota Cirebon melahirkan suatu gagasan berupa masyarakat sipil Islam mampu menguatkan proses demokratisasi selama dalam proses demokratisasi tersebut masyarakat tetap mengedepankan proses pemeliharaan kebebasan dan kebersamaan melalui musyarawah mufakat sesuai kaidah keagamaan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Referensi

BPS Kota Cirebon. (2021). *Kota Cirebon dalam Angka 2021*. Badan Pusat Statistik.

Cohen, J. L., & Arato, A. (1992). *Civil society and political theory*. MIT Press.

Diamond, L. (1994). Rethinking civil society: Toward democratic consolidation. *Journal of Democracy*, *5*(3), 4–17.

Ramage, D. E. (2002). *Percaturan politik di Indonesia: Demokrasi, Islam, dan ideologi toleransi* (Hadikusumo, Penerj.). Mata Bangsa.

Erwantoro, H. (2012). Sejarah singkat Kerajaan Cirebon. *Patanjala: Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya*, *4*(1), 166–179. http://dx.doi.org/10.30959/patanjala.v4i1.130

Firmanto, A. (2015). Historiografi Islam Cirebon (Kajian manuskrip sejarah Islam Cirebon). *Jurnal Lektur Keagamaan*, *13*(1), 31–58. https://doi.org/10.31291/jlk.v13i1.203

Gramsci, A. (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. International Publishers.

Hariyanto, O. I. B. (2016). Destinasi wisata budaya dan religi di Cirebon. *Ecodemica*: *Jurnal Ekonomi, Manajemen dan Bisnis*, *4*(2), 214–222. https://doi.org/10.31294/jeco.v4i2.830

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in indonesia*. Princeton University Press.

Hefner, R. W., & Zaman, M. Q. (Ed.). (2007). *Schooling Islam: The culture and politics of modern education*. Princeton University Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt7rqjj

Hefner, R. W. (Ed.). (2009). *Making modern muslims: The politics of Islamic education in Southeast Asia*. University of Hawaii Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt6wqvz8

Jamil, B. P. (2013). Perpecahan Kesultanan Cirebon. *Jurnal Kalijaga*, *33*.

Kuntowijoyo. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi, dan etika*. Tiara Wacana.

Rindanah, R. (2013). Geneologi Pesantren Benda Kerep dan Pesantren Buntet Cirebon: Suatu perbandingan. *Holistik: Journal for Islamic Social Sciences*, *14*(2), 209–230. http:nui//dx.doi.org/10.24235/holistik.v14i2.449.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Syatori, A. (2018). Tafsir dan ijtihad politik pesantren: Suatu perspektif dari Pondok Buntet Pesantren Cirebon. *Jurnal YAQZHAN: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan*, 4 (2), 350–383. http://dx.doi.org/10.24235/jy.v4i2.3552.

Tocqueville, A. (1956). *Democracy in America.* Vintage Books.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VII

Antara Semangat BerIslam dan Sekularisme Politik: Masyarakat Sipil Islam dalam Demokrasi di Indonesia

Endang Turmudi

Hingga tahun 1984, ketika pemerintah Indonesia meluncurkan "asas tunggal", partai politik di Indonesia cenderung sangat ideologis. Seperti dijelaskan oleh Feith dan Castle (1970), sebagian besar partai politik tersebut mengambil sumber rujukannya pada ideologi atau pandangan dunia (*world view*), di antaranya berasal atau dipengaruhi oleh norma agama. Meskipun demikian, perlu dicatat bahwa partai Islam yang ada, misalnya Nadhatul Ulama (NU), merujuk juga pada sumber nilai lain selain Islam. Menurut Faith dan Castle, NU sebagai partai Islam telah pula mengambil nilai lain, yakni Javanisme sebagai sumber rujukan politiknya. Sementara Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) mengambil nilai-nilai modern Barat, di samping Islam yang menjadi penggerak politiknya.

Endang Turmudi
Badan Riset dan Inovasi Nasional, *e-mail*: endangturmudi@yahoo.com

© 2024 Editor & Penulis

Turmudi, E. (2024). Antara Semangat BerIslam dan Sekularisme Politik: Masyarakat Sipil Islam dalam Demokrasi di Indonesia. Dalam E. Turmudi (Ed.), *Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia* (241–248). Penerbit BRIN. DOI: 10.55981/brin.753.c986
E-ISBN: 978-623-8372-64-5

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Hidupnya semangat Islam dalam politik Indonesia menandai hadirnya aliran dalam politik Indonesia. Kalangan Islam, meskipun juga berbeda secara ideologis di antara partai Islam yang ada, cukup kuat memegang apa yang biasa disebut sebagai politik Islam. Alasan mereka seperti itu adalah karena masyarakat Indonesia tumbuh dan berkembang sejak lama dalam situasi politik religius yang dihadapkan pada ketidak adilan Belanda di masa penjajahannya di Indonesia. Artinya, politik yang mengatasnamakan umat Islam sudah hidup saat itu. Meskipun demikian, modernisasi yang mengelilingi masyarakat Indonesia telah pula melahirkan politisi-politisi modern yang membebaskan diri dari keterikatan terhadap nilai agama di samping yang masih berpegang kuat pada nilai agama. Seiring dengan lahirnya kalangan terpelajar yang terpengaruh oleh pikiran dan pandangan dunia modern, semangat politik kalangan berorientasi islam (*islamic oriented*), pada sisi lain, juga semakin menguat pada masa-masa sebelum Indonesia merdeka. Polarisasi Islam dan sekuler dalam berpolitik kemudian menandai diskusi-diskusi menjelang kemerdekaan tersebut dan bahkan menentukan apakah Indonesia harus menjadikan Islam sebagai dasar rujukan undang-undang yang dibuatnya atau tidak.

Polarisasi seperti ini, yakni hadirnya politik Islam dan sekuler, terus berlangsung sejak pemilu pertama di tahun 1955, 1971, dan bahkan 1977 serta 1982. Partai politik Islam terus saja mendapatkan suara. Pada pemilu 1977, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai satu-satunya partai Islam mendapatkan suara sekitar 29%. Meskipun terjadi penurunan dukungan, transmisi dukungan atau bahkan ideologis terus terjadi di mana angkatan muda pendukung partai Islam mengikuti orientasi politik orang tua mereka. Di kalangan NU misalnya, mereka terus menjadi penerus dalam memperjuangkan politik Islam mereka (Fealy, 2003). Apa yang menjadi pengikat mereka menjadi pejuang politik Islam atau memberikan dukungannya lewat partai Islam adalah semangat ideologis dengan merasa wajib mendukung partai Islam. Sentimen sebagai muslim secara alami terus dibina melalui ritual atau lingkungan berorganisasi mereka. Polarisasi sebagai penganut politik Islam ini terus terbina secara alami dalam

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kehidupan politik mereka, di mana pembingkaian (*framing*), identifikasi diri, serta emosi mewarnai aktivitas politik mereka. Ini adalah proses yang oleh Durkheim (lihat Pizarro et al., 2022) disebut sebagai *effervescence*, yakni sentimen kekelompokan sebagai muslim yang dalam kasus pengikut NU adalah dengan berpegang pada ideologi ahli *sunnah wal jama'ah*, yang secara terus menerus mereka bina baik melalui ritual agama maupun acara-acara kelompok. Artinya, politik Islam yang dianut oleh umat muslim yang tergabung dalam ormas-ormas Islam terbentuk melalui proses panjang. Demikianlah mereka mengartikan dan memandang politik seperti itu. Seperti dikatakan oleh para ahli psikologi, dunia atau dunia politik adalah dunia yang dipersepsikan (*perceived world*) yang terbentuk dalam perhadapan atau pertemuan mereka dengan berbagai peristiwa dan hadirnya kelompok dan nilai-nilai lain. Jadi, meskipun kecenderungan politik Islam ini hilang atau dihapus oleh Orde Baru melalui politik "asas tunggal", tetapi selalu ada masa yang memungkinkan hal tersebut hidup dan menguat kembali. Pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, spirit untuk mengembangkan politik Islam seolah mendapat tempat sehingga berbagai pemerintah daerah membuat puluhan Perda Syariat (Bourchier, 2019). Ini adalah suatu indikasi menguatnya spirit politik Islam, padahal orientasi politik agama seperti itu sudah dipinggirkan dengan hadirnya "asas tunggal".

Dalam konteks demokratisasi, organisasi masyarakat sipil Islam ini menempati posisi penting dalam politik Indonesia karena mereka mempunyai anggota banyak yang menjadi rakyat Indonesia. Selain itu, secara teoretis organisasi ini penting karena seperti dinyatakan oleh Putman (1994) masyarakat sipil adalah penggerak demokrasi. Artinya, demokrasi dapat bermasalah apabila organisasi-organisasi tersebut tidak sehat atau tidak bergerak. Dengan bergeraknya demokrasi—seperti kita saksikan—hal ini menunjukkan bahwa masyarakat sipil di Indonesia bukan hanya hidup, tetapi juga cukup sehat berenergi karena mereka—yakni Masyarakat Islam—seperti dinyatakan oleh Hefner (2000) memiliki etika yang mendorong mereka untuk menjalankan demokrasi. Selain ajaran yang bersifat umum sebagai modal

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sosial, seperti amanah (*trust*) dan keadilan (*justice*), etika Islam ini menekankan juga tentang pentingnya demokrasi. Dalam Islam jelas terdapat konsep kebebasan dan melakukan musyawarah sebagai medium atau forum demokratis yang dalam konsepsi politik mutakhir disebut sebagai demokrasi deliberatif.

Demokrasi mungkin secara formal dijalankan melalui pemilu, misalnya, tetapi intisari material demokrasi yang ada pada masa akhir-akhir ini ternodai oleh praktik-praktik ketidakjujuran, seperti dilakukannya kecurangan oleh kelompok tertentu atau dilakukannya politik uang (Aspinal & Berenschot, 2019) untuk membeli dukungan peserta pemilu. Di samping kekurangan-kekurangan dalam pelaksanaan demokrasi di Indonesia, di mana saat ini masih disebut sebagai dalam transisi demokrasi, apa yang sering dituding sebagai faktor penyebab atau penghalangnya adalah masih kuatnya politik identitas. Semangat primordialisme dianggap menghambat politik Indonesia untuk menuju demokrasi yang beneran atau substansial dan sehat. Sebagian tokoh atau politisi muslim dinilai masih menggunakan semangat berislam dalam memperjuangkan kepentingan politik mereka. Beberapa kasus memperlihatkan kecenderungan ini. Setidaknya itulah yang ditudingkan oleh para pengamat yang menginginkan politik yang ada berkembang secara rasional dan tidak dijalankan dengan kepentingan-kepentingan identitas, seperti kepentingan kelompok agama tertentu.

Kontestasi politik pada pemilihan Gubernur DKI Jakarta tahun 2016 dianggap sarat dengan politik identitas. Setidaknya semangat Islam mewarnai gerakan protes, yang disebut "Aksi 212", terhadap pemerintah Gubernur Jakarta saat itu, yang dianggapnya sebagai anti-Islam. Semangat tersebut dianggap dieksploitasi untuk kepentingan calon gubernur dari kalangan Islam. Inilah yang menyebabkan banyak tokoh dan pimpinan negara—termasuk para intelektual—khawatir dengan apa yang mereka sebut sebagai politik identitas. Politik ini di dalamnya mengandung elemen primordialisme Islam yang menyeruak menantang atau melawan pemerintah sekuler. Kekhawatiran ini berdasar pada anggapan bahwa politik identitas yang membawa

Buku ini tidak diperjualbelikan.

identitas muslim yang melatarbelakangi mereka dalam menjalankan politik tersebut dianggap tidak rasional. Politik dengan sentimen agama bukanlah dimensi yang harus dikembangkan dalam proses demokratisasi di Indonesia sebab politik semacam ini akan merugikan banyak pihak karena hanya diperuntukkan bagi umat Islam. Politik yang harus diperjuangkan adalah yang menghargai kesetaraan, menjunjung kualitas dalam pemilihan pemimpin, dan tetap menjaga persatuan yang sudah diikat oleh ideologi bersama, yakni Pancasila, serta komitmen bersama untuk hidup dalam negara kesatuan Republik Indonesia.

Seperti disinggung sebelumnya, meninggalkan politik Islam sebenarnya sudah dilakukan oleh masyarakat sipil Islam. Meskipun mereka terpaksa, tetapi pada akhirnya mereka pasrah dengan mengubah secara formal dasar ideologis mereka dengan Pancasila (Ismail, 1995). Namun, seperti terlihat pada beberapa kasus politik seperti aksi bela Islam tersebut, semangat berpolitik Islam masih tetap hidup untuk tidak mengatakan kuat pada akar rumput muslim di Indonesia. Jadi, dapat dikatakan bahwa pada tatanan kepemimpinan, para tokoh Islam sepertinya sudah rela meninggalkan atau membuang politik identitas ini. Tetapi tidak demikian pada level akar rumput mengingat orientasi ideologis itu tidak mudah dihapus oleh peraturan. Hal ini bisa hilang oleh kesadaran atau pilihan masyarakat Islam sendiri. Oleh karena itulah Yahya Staquf sebagai pemimpin NU berusaha mengajak agar masyarakat Islam meninggalkan atau tidak memakai politik identitas dalam berpartisipasi politik di Indonesia. Ia secara tegas menyebut dampak negatif dari politik identitas dan meminta umat Islam untuk menyingkirkannya.

Dalam kasus NU, perubahan politik dari yang semula berorientasi Islam ke yang "sekuler" sangat terlihat jelas. Yahya Staquf terus berusaha agar politik identitas tidak menjadi orientasi politik Masyarakat NU. Meskipun hanya memperkuat saja, langkah politik Yahya dalam mempreteli primordialisme identitas Islam dalam politik masyarakat yang dipimpinnya cukup berarti. Akan tetapi, langkah ini di sisi lain menandakan masih adanya kecenderungan pada masyarakat NU

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk berpolitik religius. Meskipun tidak sepenuhnya benar, penilaian Yahya cukup faktual karena secara teoritis keterikatan seseorang pada sentimen agama memang sulit untuk berubah, bahkan bisa dikatakan sulit hilang. Artinya, cukup fenomenal bahwa keinginan untuk berjuang secara politik untuk umat Islam tetap hidup, terutama di masa sekarang ketika manusia sedang dilanda orientasi post-sekularisme. Para cendekiawan dunia seperti Habermas (2008) yang mengemukakan istilah tersebut dan Berger (1999) melihat terjadinya orientasi religius pada manusia sekuler, yaitu suatu keadaan yang menurut mereka tidak pernah terbayangkan.

Beberapa partai Islam dalam pemilu masih mempunyai suara, meskipun sangat tidak signifikan. Partai Bulan Bintang (PBB) yang mengklaim sebagai pewaris Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) sama sekali tidak mendapatkan suara yang berarti dalam beberapa pemilu yang diadakan. Partai Persatuan Pembangunan (PPP) juga hanya mampu bertahan hidup dan bahkan konon tidak ada calon legislatifnya yang lolos ke "Senayan" pada pemilu 2024 yang lalu. Di tiga daerah yang diteliti partai-partai yang berlatar belakang Islam kuat, seperti PKB, PPP, atau PKS juga secara umum kalah oleh partai-partai sekuler. Jadi, meskipun mereka para partai Islam masih hidup dan pada sisi lain orientasi berislam masyarakat cukup kuat, dukungan terhadap politik Islam—setidaknya yang diperjuangkan oleh partai-partai Islam—tidaklah kuat. Dalam tiga daerah yang diteliti, terlihat adanya penurunan atau melemahnya dukungan umat Islam terhadap partai-partai Islam.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa meskipun semangat beragama atau semangat berislam pada masyarakat sipil Islam meningkat, tetapi dalam hal berpolitik mereka tidak lagi memilih partai Islam sebagai kendaraan politik mereka (Turmudi, 2016). Artikulasi kepentingan politik mereka telah mereka arahkan pada partai-partai sekuler, bahkan pada partai-partai baru yang dibentuk setelah reformasi politik dilakukan setelah jatuhnya Orde Baru. Di masa demokratisasi ini tidak ada lagi slogan bahwa mendukung partai Islam adalah wajib seperti pernah dikatakan oleh seorang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ulama di tahun 1970-an. Oleh karena itu, secara sinis seorang kawan mengatakan bahwa lunturnya semangat berpolitik Islam ini adalah indikasi keberhasilan Presiden Suharto yang sejak memerintah sudah melancarkan politik yang dinilai pengamat sebagai islamofobia. Hal penting yang perlu dinyatakan adalah bahwa di antara tokoh-tokoh Islam sendiri, terdapat mereka yang terus menerus menganjurkan untuk meninggalkan politik agama.

Terakhir, tetapi tidak kalah penting adalah perlu dinyatakan bahwa lepas dari menurunnya dukungan terhadap politik Islam, partisipasi politik masyarakat sipil tetap tinggi, seperti dapat dilihat dari pemilu yang dilaksanakan di Indonesia. Hal ini mengindikasikan bahwa masyarakat sipil tetap berenergi untuk ambil bagian dalam berkembangnya demokrasi di Indonesia. Kuatnya masyarakat sipil yang beragama Islam dalam melakukan politik berdemokrasi sangat penting bagi perkembangan politik Indonesia ke depan karena mereka mampu menjadi penggerak demokrasi sendiri, apalagi dengan jumlah mereka yang signifikan. Selain itu, mereka mendasarkan tindakan dan sikap politik mereka pada etika yang, dalam banyak hal, menghargai nilai-nilai demokrasi. Modal sosial, seperti kepercayaan, adil, dan selalu bermusyawarah adalah materi normatif penting yang menggerakkan demokrasi politik di mana mereka hidup. Serta yang tak kalah penting adalah perubahan perilaku politik mereka dari yang sebelumnya berorientasi Islam menjadi moderat (lebih terbuka) yang merupakan modal potensial yang perlu terus digerakkan oleh para pemimpin untuk mencapai demokrasi substansial yang diharapkan. Tentu saja semua ini juga akan tergantung dan ditentukan oleh kiprah politik para pelaksana demokrasi itu sendiri, terutama penguasa. Kebebasan yang disediakan demokrasi bisa juga diselewengkan oleh para pemegang kekuasaan melalui kebijakan-kebijakan yang dibuatnya. Alih-alih menumbuhkan dan menerapkan nilai substansif dalam demokrasi mereka bisa juga melakukan tindakan-tindakan yang menurunkan kualitas demokrasi yang sudah dicapai. Meskipun demikian, kuatnya masyarakat sipil Islam akan ikut membantu mencegah setiap penyelewengan, sehingga

Buku ini tidak diperjualbelikan.

demokrasi tetap berjalan pada koridornya. Hal ini juga merupakan akibat dari proses demokratisasi yang digerakkan oleh masyarakat sipil di Indonesia pada umumnya.

Daftar Referensi

Aspinal, E. & Berenschot, W. (2019). *Democracy for sale: Elections, clientelism, and the State in Indonesia*. Cornell University Press.

Berger, P. L. et al. (1999). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. The ethics and public policy center.

Bourchier, D. M. (2019). Two decades of ideological contestation in Indonesia: From democaratic cosmopolitanism to religious nationalism. *Journal of Contemporary Asia*, *49*(5), 713–733. https://doi.org/10.1080/00472336.2019.1590620

Fealy, G. (2003). *Ijtihad politik ulama: Sejarah NU 1952–1967*. LKIS.

Feith. H., & Castle, L. (Ed.). (1970). *Indonesian political thinking, 1945–1965*. Cornell University Press.

Habermas, J. (2008, June 18). Notes on a post-secular society: Both religius and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference. *Signandsight.com*. http://www.signandsight.com/features/1714.html.

Hefner, R. W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Pricenton University Press.

Ismail, F. (1995). *Islam, politics and ideology in Indonesia: A study of the process of Muslim acceptance of Pancasila*. [Disertasi, McGill University]. McGill University Library. https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/2801ph921

Pizarro, J. J., Zumeta, L. N., Bouchat, P., Włodarczyk, A., Rimé, B., Basabe, N., Amutio, A., & Páez, D. (2022). Emotional processes, collective behavior, and social movements: A meta-analytic review of collective effervescence outcomes during collective gatherings and demonstrations. *Frontiers in Psychology*, *13*. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.974683

Putman, R. D. (1994). *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*. Prince University Press.

Turmudi, E. (2016). Islamic politics in contemporary Indonesia. *International Journal of Political Studies, 2*(3), 1–9.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Glosarium

Al-Din wa al-Daulah	: aliran pemikiran dan praktik dalam Islam yang melihat adanya kesatuan agama dan negara sehingga keduanya tidak bisa dipisahkan
Ahli Sunnah Wal Jamaah	: aliran dalam Islam (suni Islam)
Amar makruf nahi mungkar	: etika Islam yang artinya menyuruh berbuat kebaikan dan melarang berbuat keburukan
Asas Tunggal	: kebijakan pemerintah Orde Baru yang mengharuskan semua organisasi sosial-politik dan lainnya untuk memakai Pancasila sebagai dasar ideologinya
bidah	: kegiatan baru keagamaan yang tidak dilakukan sebelumnya oleh Nabi Muhammad SAW
budaya demokrasi	: sikap dan perilaku masyarakat yang mendukung kehidupan demokrasi, seperti adanya saling percaya, solidaritas, toleransi, kesetaraan, asosiasi, jejaring sosial, dan perilaku yang menunjukkan kerja sama.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Cirebon Raya	: kesatuan *geokultural* yang mencakup Kota Cirebon, Kabupaten Cirebon, Indramayu, dan Kuningan
civil islam	: karakter toleran, pluralis, sekuler, liberal, demokratis, inklusif, humanis, pro perubahan sosial, berprinsip pada kesetaraan gender, serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadaban dalam organisasi kemasyarakatan Islam
conservative turn	: pergeseran dalam orientasi beragama di kalangan umat Islam di Indonesia dari cara beragama yang moderat menuju cara beragama yang lebih konservatif, dalam arti memiliki pandangan dan praktik beragama berdasarkan penafsiran terhadap kitab suci secara literal
cross-cutting affiliation	: keterlibatan dalam lintas organisasi yang memungkinkan seseorang dapat berinteraksi dan bersosialisasi dengan berbagai warna dan latar belakang yang berbeda sehingga dapat mengasah dirinya untuk siap berinteraksi dengan baik
Darul 'ahd wa al-Syahadah	: pandangan ormas Muhammadiyah bahwa Negara Pancasila sebagai *darul ahdi wa syahadah* (perjanjian dan persaksian). Keputusan itu lahir atas pandangan ormas ini tentang Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang berdasarkan pada Pancasila dan UUD 1945, serta komitmen Muhammadiyah untuk mengintegrasikan ke-Islaman dan ke-Indonesiaan (Nashir, 2016)
egalitarianisme	: pandangan yang melihat secara mendasar bahwa manusia itu memiliki kesamaan derajat yang mengharuskan setiap orang untuk saling menghormati dan bekerja sama untuk membangun peradaban yang agung untuk kebaikan manusia sejagat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Islam *illiberal turn*	:	belokan ke arah yang tidak liberal, yakni perkembangan politik dan kebijakan politik yang dianggap kemunduran dalam demokrasi, muncul sebagai respons terhadap kesuksesan Islam garis keras untuk menuntut pemidanaan mantan Gubernur DKI Basuki Tjahaya Purnama
Islam politik	:	konsep, praktik, strategi, pemikiran, atau gerakan yang ingin mewujudkan kekalifahan Islam, syariat Islam, atau negara Islam
Islamic turn	:	merujuk pada *conservative turn*, yakni pergeseran dalam orientasi keberagamaan di kalangan umat Islam dari cara pandang terhadap Islam yang lebih kontekstual menjadi Islam yang dianggap universal
Islamic State	:	Negara Islam yang secara eksplisit dinyatakan dalam konstitusinya berdasarkan Islam dengan sumber Al-Qur'an dan hadis dan memiliki misi untuk melaksanakan syariat Islam dalam setiap perundang-undangannnya
jawara	:	jago atau ahli, terutama dalam ilmu bela diri dan *kanuragan*
Khatimin Nabiyyin	:	pahaman yang berpandangan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah nabi terakhir, tidak ada lagi nabi setelahnya
mazhab	:	aliran pemikiran dan pemahaman dalam Islam
masyarakat santri	:	masyarakat saleh atau taat beragama Islam
masyarakat sipil (*civil society*)	:	mengandung pengertian sebagai wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan, antara lain kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*) dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterikatan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang

Buku ini tidak diperjualbelikan.

diikuti oleh warga negaranya. Masyarakat sipil merupakan media dalam upaya membangun demokrasi yang dapat mengimbangi dominasi negara. (Hikam, 1996).

modal sosial : konsep bentuk modal yang berdimensi sosial dan kolektif yang jika didayagunakan semakin membesar volume dan nilainya karena adanya rasa saling percaya, solidaritas, dan toleransi berdasarkan nilai-nilai yang dianut bersama (*shared norms*) sehingga menjalani kehidupan dengan lebih efektif dalam meraih tujuan bersama

orientasi keagamaan : ekspresi beragama seseorang atau kelompok yang terbentuk dalam ide, gagasan, sikap, dan perilaku yang dapat menjadi identitas seseorang ataupun kelompok tertentu sesuai paham keagamaannya

orientasi politik : mengacu pada simbol-simbol yang relevan secara politik, baik kognitif, evaluatif, maupun afektif. Hal ini setara dengan salah satu atau kombinasi apa pun dari komponen nilai, kepercayaan, dan simbol ekspresif sistem budaya yang memiliki relevansi politik untuk mengidentifikasi signifikansi fungsionalnya (Kim, 1964).

Politik Islam : konsep, pandangan, orientasi, pemikiran, strategi, atau praktik berpolitik yang sesuai dengan ajaran-ajaran dan nilai-nilai keislaman atau merujuk pada Al-Qur'an, hadis, dan pandangan ahli-ahli agama Islam

SATKAR Ulama : organisasi masyarakat yang berada di bawah naungan Partai Golkar

Ukhuah *Basyariyah* : tata hubungan antara manusia yang tumbuh dan berkembang atas dasar rasa kemanusiaan yang bersifat universal. Tata hubungan ini mencakup aspek yang berkaitan dengan kesamaan martabat kemanusiaan (*dignity*)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

untuk kehidupan yang sejahtera, adil dan damai (Ali, 2021).

Ukhuah Islamiah : tata hubungan antara sesama manusia yang berkaitan dengan keagamaan (keislaman). Ukhuah ini merupakan persaudaraan sesama muslim, yang tumbuh dan berkembang karena kesamaan akidah, baik di tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi seluruh aspek kehidupan (ibadah, muamalah, munakahat, *mu'âsyarah*, interaksi keseharian) yang akhirnya akan membentuk dan menumbuhkan persaudaraan hakiki (Ali, 2021).

Ukhuah *Wathaniyah* : tata hubungan antarsesama manusia yang berkaitan dengan ikatan kebangsaan dan kenegaraan. Tata hubungan ini mencakup aspek yang bersifat muamalat (kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan), dalam konteks sebagai warga negara memiliki kesamaan derajat dan tanggung jawab untuk mencapai kesejahteraan dalam kehidupan bersama. (Ali, 2021).

wasatiah : cara pandang beragama yang moderat yang melihat bahwa Islam adalah agama rahmat sesuai dengan misi kenabian Nabi Muhammad SAW bahwa dirinya diutus oleh Allah SWT untuk menjadi penebar kasih sayang pada seluruh alam semesta termasuk semua manusia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Daftar Singkatan

AD/ART	:	Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga
BPUPKI	:	Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan
DKI	:	Daerah Khusus Ibukota
DPRD	:	Dewan Perwakilan Rakyat Daerah
FKUB	:	Forum Komunikasi antarumat Beragama
FPI	:	Front Persaudaraan Islam (dulu Front Pembela Islam)
FUI	:	Forum Ukhuwwah Islamiyah
GAPAS	:	Gerakan Anti Pemurtadan dan Aliran Sesat
GARDAG	:	Gerakan Pagar Aqidah
Golkar	:	Golongan Karya
HIP	:	Haluan Ideologi Pancasila
HTI	:	Hizbut Tahrir Indonesia
IKADI	:	Ikatan Da'I Indonesia
IM	:	Ikhwanul Muslimin
ISIS	:	Islamic State in Iraq and Syria
JAD	:	Jemaah Ansharu Daulah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

JAS	:	Jamaah Anshoru Syari'ah
JAT	:	Jemaah Anshorut Tauhid
JUT	:	Ja'far Umar Thalib
KAMMI	:	Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia
K.H.	:	Kiai Haji
MA	:	Madrasah Aliah
MI	:	Madrasah Ibtidaiah
MMI	:	Majelis Mujahidin Indonesia
MPR	:	Majelis Permusyawaratan Rakyat
MTs	:	Madrasah Sanawiah
MUI	:	Majelis Ulama Indonesiaa
Nasdem	:	Nasional Demokrat
NU	:	Nahdhatul Ulama
Ormas	:	Organisasi Kemasyarakatan
PAN	:	Partai Amanat Nasional
PD	:	Partai Demokrat
PDIP	:	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan
PERSIS	:	Persatuan Islam
Pilkada	:	Pemilihan Kepala Daerah
Pilpres	:	Pemilihan Presiden
PITI	:	Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (dulu Pembina Iman Tauhid Islam)
PKB	:	Partai Kebangkitan Bangsa
PKS	:	Partai Keadilan Sejahtera
PPP	:	Partai Persatuan Pembangunan
PSI	:	Partai Solidaritas Indonesia
PUI	:	Persatuan Umat Islam
PUSDAI	:	Pusat Dakwah Islam
SARA	:	Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan
SATKAR Ulama	:	Satuan Karya Ulama
SAW	:	*Sallahu 'alaihi wassallam*
SD	:	Sekolah Dasar

Buku ini tidak diperjualbelikan.

SMP	:	Sekolah Menengah Pertama
SMA	:	Sekolah Menengah Atas
TBC	:	Takhayul, Bidah dan *Churafat*
TK	:	Taman Kanak-Kanak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

PENGURUS BESAR
NAHDLATUL ULAMA

Tentang Editor

Endang Turmudi

Editor dan penulis dalam buku ini, Endang Turmudi adalah Profesor Riset di bidang sosiologi dan peneliti pada Pusat Riset Masyarakat dan Budaya, BRIN. Sejak 1983, ia melakukan penelitian tentang masalah sosial keagamaan, politik, modernisasi, dan radikalisme. Pada tahun 1988, Endang mendapatkan Beasiswa Aidab, mengambil program master di Flinders University of South Australia, dan dengan beasiswa yang sama ia mengambil Ph.D Program pada Australian Nasional University. Selain menulis di berbagai jurnal, ia juga pernah menjabat sebagai Kepala Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, LIPI. Setelah LIPI berubah dan bergabung ke dalam BRIN, Endang tetap bergabung di Pusat Riset Masyarakat dan Budaya, dan aktif melakukan penelitian dan menulis untuk jurnal ilmiah. *E-mail*: endangturmudi@yahoo.com.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

LIPI

Tentang Penulis

Dundin Zaenuddin

Penulis merupakan Peneliti Ahli Utama pada Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya, BRIN. Ia pernah menjabat sebagai Direktur Pusat Penelitian Sumber Daya Regional, LIPI (2010–2016) dan anggota aktif Tim Perizinan Penelitian Asing pada Kementerian Riset dan Teknologi (2010–2016). Dundin juga pernah menjadi *focal point* Federasi Internasional untuk Organisasi Ilmu Sosial (International Federation for Social Science Organizations [IFSSO]). Ia mendalami program studi Islamologi serta Sastra dan Kebudayaan Arab pada Fakultas Sastra, Universitas Indonesia dan mendalami Sosiologi pada Program Pascasarjana Departemen Sosiologi, Flinders University, Australia Selatan. Ia juga mengambil Program Doktor Religious Studies pada Pascasarjana Universitas Islam Bandung. Dundin pernah mengikuti program studi nongelar bersertifikat Manajemen Riset dari MDF dan Konsultasi BV di

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Belanda pada tahun 2013. Minat penelitiannya adalah di bidang Sosiologi Agama, Modal Sosial, Gerakan Sosial, serta Masyarakat Sipil dan Kewarganegaraan. Dundin telah menulis banyak artikel di jurnal nasional dan inernasional serta buku ilmiah nasional. Terakhir pada tahun 2020 dan 2021, ia tergabung dalam penelitian tentang Penguatan Demokrasi Indonesia: Konsolidasi dan Penguatan Civil Society. *E-mail*: dundezen@gmail.com.

Cahyo Pamungkas

Profesor Riset bidang Sosiologi Umum pada Pusat Penelitian Kewilayahan (P2W), BRIN, dikukuhkan pada tahun 2020. Sejak 2003, Cahyo bekerja sebagai peneliti pada P2W, LIPI, yang sebelum 2019 bernama Pusat Penelitian Sumber Daya Regional (PSDR, LIPI). Pada tahun 2006, ia mendapatkan beasiswa Asian Public Intellectual Fellowships dari the Nippon Foundation untuk melakukan penelitian mengenai *the Effectiveness of Autonomous Regions in Muslim Mindanao dan the Administrative Center of the Southern Border Provinces of Thailand in Coping with Separatism.* Cahyo menamatkan program doktoral dalam bidang Ilmu Sosial pada Faculty of Social and Behavorial Sciences, Radboud University Nijmegen, Belanda, pada 2015, dengan beasiswa dari Dutch Organization for Scientific Research (NWO). Disertasinya berjudul *Intergroup contact avoidance in Indonesia*. Kajian dan penelitiannya selama bekerja di LIPI mengenai kelompok minoritas agama dan etnik di Indonesia bagian timur, terutama kajian Papua. *E-mail*: cahyopamungkas@gmail.com dan cahy001@lipi.go.id.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

M. Luthfi Khair A.

Peneliti Ahli Pertama di Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya, dahulu LIPI dan saat ini BRIN. Ia menekuni bidang ilmu sejarah, dengan kepakaran sejarah lokal di masyarakat. Sejak tahun 2018 hingga sekarang, Luthfi telah aktif di berbagai kegiatan penelitian, di antaranya Penelitian Riset Operasional Indeks Persepsi Korupsi BNN RI (2018), Penanganan Intoleransi untuk Pemajuan Kebudayaan (2019), Penelitian Kuliner Analitik untuk Pengembangan Industri Kreatif (2019), dan Penguatan Demokrasi dan Masyarakat Sipil Era Post Sekularisme (2020). Sejak bekerja sebagai peneliti, Luthfi sudah menghasilkan tiga karya tulis, dua buku, dan satu jurnal. Buku pertama adalah *Sains dan Teknologi dalam Konteks Kultur* terbit pada 2019, buku kedua adalah *Tahu Sejarah Tahu Sumedang* yang terbit pada 2021. Tulisan jurnal dapat dilihat pada laman Jurnal Masyarakat Indonesia, berjudul *Review Buku STS di Indonesia: Quo Vadis?*. Saat ini ia sedang melanjutkan magisternya pada Pascasarjana Ilmu Sejarah Universitas Indonesia. *E-mail*: ananda.aprilian@gmail.com.

Usman Manor

Analis Sumber Sejarah di Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan (Kemenko PMK) yang pernah bergabung dalam tim penelitian pada Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PMB, LIPI). Usman adalah penulis pada Satuan Kerja Revolusi Mental Kemenko PMK, Pengurus Ikatan Alumni (ILUNI) Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB) Universitas Indonesia, serta Pengurus Komunitas Abdi Muda Indonesia yang fokus pada Riset dan Penulisan bidang Kebudayaan, terutama Sejarah, Permuseuman, dan Cagar budaya. Usman yang memiliki hobi membaca dan bermain sepak bola

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini lahir di Jakarta pada tanggal 16 September 1993 dan menamatkan studi pada Jurusan Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya (FIB), Universitas Indonesia tahun 2015 dengan judul skripsi *Penyakit Kolera di Batavia tahun 1901–1927*. Usman juga menyelesaikan Magister Manajemen, Fakultas Ekonomi dan Bisnis (FEB), Universitas Indonesia pada tahun 2017 dengan judul tesis *Pengaruh Work-life Balance, Motivasi, dan Owner Personality terhadap Kinerja Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah di Wilayah Jabodetabek* yang telah dipublikasikan pada bulan Agustus 2018 oleh Pertanika Journal of Social Sciences & Humanities dengan judul *Work-life Balace, Motivation, and Personality of MSE Owners on Firm Performance in Greater Jakarta*. *E-mail*: manorusman@gmail.com.

A. Syatori

Lahir di Cirebon pada tanggal 9 Januari 1979. Ia tinggal di Desa Mertapadakulon, Kecamatan Astanajapura, Kabupaten Cirebon. Saat ini, Syatori menjadi peneliti senior pada SALAM Institute dan pengasuh Pesantren Attarbiyatul Wahtoniyah (PATWA) Mertapada. Ia juga menjabat sebagai Wakil Dekan pada Fakultas Ushuluddin dan Adab, IAIN Syekh Nurjati, Cirebon. Ia menyelesaikan pendidikan S1 pada Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI), Institut Agama Islam Tribakti, Kediri, S-2 pada Jurusan Sosiologi, Universitas Indonesia, dan S-3 pada Jurusan Ilmu Sejarah, Universitas Indonesia. Penelitian paling mutakhir yang dilakukannya tentang Aspek Agraria Lahan Gambut di Malinau Kalimantan Utara dan Ekspansi Perkebunan Sawit, Korupsi Struktural dan Penghancuran Ruang Hidup di Tanah Papua. *E-mail*: bang.syatori69@gmail.com.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Indeks

Abangan, 88
Agama, 7, 8, 19, 62, 74, 79, 80, 89, 110, 134, 142, 157, 221, 223, 229, 235, 239, 256, 262, 264
akomodatif, 18, 21, 22, 26, 29, 37, 39, 61, 75, 123
aktivis, 12, 28, 32, 33, 37, 56, 58, 93, 102, 104, 105, 106, 107, 126, 128, 132, 139, 141, 144, 149, 151, 165, 218, 220
akulturasi, 188, 218, 229
Al-Qur'an, 7, 16, 21, 22, 23, 24, 54, 56, 59, 62, 75, 123, 133, 150, 151, 155, 159, 171, 188, 189, 191, 196, 197, 198, 225, 226, 251, 252
asasi, 77, 224
azas tunggal, 2, 13, 82, 103
Bandung, v, vi, vii, ix, xiii, xiv, 13, 14, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 111, 122, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 261
Banten, v, vii, ix, 14, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 43, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

106, 107, 108, 109, 110, 177, 186
Bassam Tibi, 46
batas, 33, 141, 142, 203, 215
Bayat, 4, 12, 13, 42
bela Islam, 30, 32, 104, 105
Berger, 9, 13, 42, 115, 172
Boland, 117, 172
Bourchier, 5, 11, 42
budaya, 15, 39, 50, 52, 68, 70, 72, 73, 74, 79, 99, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 173, 174, 175, 187, 188, 194, 196, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 219, 227, 229, 232, 234, 238, 249, 252, 259, 261, 263, 264
budaya demokrasi, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 129, 130, 131, 133, 135, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 170, 171, 174, 249
Buntet, 47, 48, 52, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 234, 238, 239

calling, 24, 25, 151
Castle, 10, 43
Cirebon, v, vi, vii, xiii, xiv, 13, 26, 28, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 186, 207, 213, 214, 219, 224, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 250, 264
civic culture, 113, 172, 174
civil, 6, 43, 45, 46, 77, 78, 109, 120, 167, 171, 173, 214, 217, 218, 221, 235, 238, 250, 251, 262
Claridge, 121, 122, 173
conservative turn, 38, 42, 45, 78, 250, 251

demokrasi, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 26, 36, 38, 40, 42, 45, 46, 59, 60, 75, 76, 77, 78, 81, 93, 94, 95, 103, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 126, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 187, 196, 202, 204, 209, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 231, 236, 237, 238, 241, 249, 251, 252, 256, 262, 263

Esposito, 46, 78, 173
etika, 6, 12, 22, 25, 37, 38, 40, 63, 87, 91, 218, 220, 221, 238, 249

Feith, 10, 43

Buku ini tidak diperjualbelikan.

FPI, vii, 4, 5, 12, 14, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 41, 54, 55, 57, 73, 76, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 137, 141, 143, 149, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 170, 171, 172, 197, 198, 202, 205, 236, 255
Front Persaudaraan Islam, 35, 93, 107, 159, 255

Geertz, 10, 13, 43
Gellner, 119, 129, 173
good governance, 113, 164, 165

Habermas, 3, 13, 43
Hefner, 6, 12, 21, 27, 37, 38, 43, 45, 77, 78, 109, 114, 121, 170, 173, 214, 217, 221, 224, 225, 226, 227, 228, 235, 237, 238
Hindia, 180, 181, 182, 183, 194, 219, 228, 230
Hizbut Tahrir Indonesia, 4, 90, 124, 255
Hodson, 119, 173
HTI, vii, 4, 5, 27, 28, 36, 41, 55, 90, 93, 94, 95, 107, 108, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 137, 141, 143, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 171, 255

ibadah, 22, 23, 24, 25, 28, 56, 67, 73, 75, 89, 91, 93, 100, 107, 134, 169, 189, 193, 196, 197, 204, 205, 253
ideologis, 31, 32, 46, 81, 103, 128, 135, 216, 225
Ikhwanul Muslimin, 53, 76, 198, 201, 202, 255
illiberal turn, 45, 251
Islamic turn, 45, 251
Islamist, 79
Islam politik, 38, 46, 47, 52, 58, 59, 63, 73, 76, 77, 232, 236, 251

jaringan sosial, 51, 131
Jawa, xiii, 10, 11, 22, 48, 50, 70, 71, 76, 80, 81, 82, 84, 91, 97, 138, 158, 175, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 194, 195, 196, 199, 200, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 219, 224, 228, 229, 231, 237
Jawara, 86, 87, 98, 99, 100, 101, 109

Keadilan, 53, 158, 166, 198, 201, 231, 256
Keberagaman, 194, 237
kehidupan spiritual, 111
Keresidenan, 219, 224
kohesi, 135, 172, 217
Konsep, 23, 24, 52, 59, 63, 65, 91, 113, 136, 211, 212, 214, 215, 218, 221, 222, 227
Kuningan, 38, 48, 52, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 186, 214, 219, 224, 231, 232, 236, 237, 250

Mahmud, 72, 97, 99, 101
maqashid al-syariah, 131
Masyarakat Sipil Islam, v, 1, 21, 45, 81, 89, 111, 175, 185, 199, 206, 213, 241
Modal sosial, 121, 207, 212

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Muhammadiyah, vii, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 73, 76, 83, 89, 90, 106, 107, 114, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 195, 198, 202, 205, 211, 217, 220, 236, 250

Nabi, 24, 25, 58, 90, 106, 119, 138, 190, 194, 229, 235, 249, 251, 253
Nahdlatul Ulama, 2, 15, 16, 53, 55, 81, 211, 217, 233
negara, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 20, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 39, 41, 46, 48, 53, 54, 58, 59, 63, 67, 68, 75, 76, 77, 78, 82, 87, 93, 96, 97, 107, 108, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 124, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 145, 146, 147, 148, 151, 156, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 172, 176, 177, 180, 197, 200, 201, 205, 206, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 236, 249, 250, 251, 252, 253
Norma, 21
NU, vii, 2, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 42, 48, 50, 54, 61, 63, 64, 65, 66, 70, 72, 73, 75, 76, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 94, 96, 97, 98, 101, 102, 106, 107, 109, 114, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 141, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 191, 195, 202, 205, 206, 211, 217, 220, 222, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 256
Nusantara, 15, 40, 84, 157, 180, 214, 229

orde baru, 109, 113
organisasi keagamaan, 91, 142, 143, 154, 195, 200
orientasi politik, 29, 37, 48, 83, 84, 109, 111, 114, 125, 128, 129, 162, 166, 231, 252
otonom, 132, 137, 214, 215
otoriter, 1, 12, 215, 237

Pancasila, 5, 17, 20, 27, 34, 35, 43, 55, 91, 103, 107, 113, 117, 128, 147, 156, 197, 205, 220, 221, 222, 223, 249, 250, 255
pandangan hidup, 22, 133
Partai Amanat Nasional, 26, 166, 231, 256
Partai Demokrasi Indonesia, 157, 231, 256
Partai Golkar, 164, 166, 168, 220, 231, 252
Partai Keadilan Sejahtera, 158, 166, 198, 201, 231, 256
Partai Kebangkitan Bangsa, 26, 166, 231, 256

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Partai Persatuan Pembangunan, 26, 83, 166, 231, 256
Pascaislamisme, 4
pascasekulerisme, 4
Perda Syariah, 36, 75
Persatuan Umat Islam, 39, 72, 123, 195, 256
pesantren, xiii, 14, 20, 47, 48, 51, 52, 55, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 99, 156, 157, 162, 168, 169, 173, 187, 211, 214, 216, 219, 225, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 264
Piagam Jakarta, 11, 17, 125
PKB, 2, 26, 28, 30, 49, 51, 52, 164, 166, 167, 168, 231, 232, 256
pluralitas sosial, 112
politik agama, 2, 234
Politik Islam, vi, 28, 30, 41, 104, 108, 217, 252
politik kenegaraan, 4, 19, 111
prinsip-prinsip, 15, 21, 22, 59, 93, 133, 139
PRRI, 18

radikal, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 57, 76, 90, 91, 105, 124, 125, 128, 129, 162, 163, 200, 201, 202
rahmatan lil alamiin, 54
Reformis, 202
Religiositas, 189
rezim, 51, 58, 77, 78, 98, 201, 202, 215, 237

Salafy, 53
saling percaya, 113, 114, 116, 117, 118, 120, 121, 130, 131, 132, 133, 134, 152, 156, 170, 171, 249, 252
santri, xiii, 1, 13, 23, 37, 51, 55, 60, 65, 67, 68, 74, 85, 98, 99, 106, 111, 132, 152, 167, 168, 185, 207, 232, 251
sekuler, xiv, 2, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 20, 30, 31, 35, 39, 41, 50, 65, 66, 74, 82, 83, 84, 85, 88, 90, 93, 103, 107, 108, 111, 112, 113, 118, 157, 167, 168, 217, 222, 232, 235, 250
Serang, ix, xiii, xiv, 13, 30, 35, 37, 85, 89, 92, 102, 106, 109
sikap beragama, 1
sipil, xiii, xiv, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 52, 60, 63, 64, 71, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 89, 94, 95, 101, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 129, 130, 132, 134, 135, 138, 139, 140, 142, 145, 170, 172, 173, 175, 182, 185, 187, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 227, 228, 235, 236, 237, 251, 252, 262, 263
solidaritas, 39, 113, 115, 116, 118, 121, 130, 131, 135, 136, 137, 152, 156, 160, 170, 206, 216, 218, 249, 252, 256

Buku ini tidak diperjualbelikan.

swadaya, 144, 214
syariah, 36, 57, 75, 131, 205, 220

toleransi keagamaan, 112
Tujuh kata, 18

Ulama, 2, 15, 16, 39, 53, 55, 59, 81, 82, 86, 87, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 114, 132, 136, 153, 191, 195, 211, 217, 220, 230, 232, 233, 234, 252, 256
Uphof, 130

wajib, 23, 56, 67, 88, 189, 206
wali, 50, 51, 64, 87, 100, 133, 148, 186, 187, 190, 227, 232
Weinbaum, 116, 174

Buku ini tidak diperjualbelikan.

LIPI

Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia membahas bagaimana politik Islam dijalankan oleh masyarakat yang tergabung dalam organisasi-organisasi sipil Islam. Di beberapa kota di Indonesia yang merepresentasikan kehidupan beberapa organisasi sipil Islam arusutama, pergerakan masyarakat sipil Islam dilihat dalam kaitannya dengan proses demokrasi di Indonesia. Nilai-nilai keislaman yang dijalankan oleh organisasi-organisasi tersebut dielaborasi dalam kaitannya dengan politik demokrasi.

Ditulis oleh para periset bidang keagamaan dan politik, buku ini menghimpun fenomena politik yang muncul di sekitar perkembangan organisasi sipil Islam. Kajian yang dilakukan dalam lokus lokal memberikan gambaran keunikan masyarakat sipil Islam dalam menjalankan nilai-nilai keislaman yang bersinggungan langsung dengan situasi politik. Tiap-tiap babnya, yang masing-masing membahas suatu kota, akan membawa anda melihat semangat politik yang diusung oleh organisasi-organisasi tersebut.

Masyarakat Sipil Islam dalam Kehidupan Demokrasi Indonesia merupakan kontribusi acuan dalam melihat dan mengkaji dinamika politik Islam di Indonesia. Buku ini akan cocok untuk anda yang ingin memahami hal tersebut.

BRIN Publishing
The Legacy of Knowledge

Diterbitkan oleh
Penerbit BRIN, anggota Ikapi
Gedung B.J. Habibie Lt. 8,
Jln. M.H. Thamrin No. 8,
Kota Jakarta Pusat 10340
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id

DOI: 10.55981/brin.643

ISBN 978-623-8372-64-5